
المجمع العلمي العراقي
بغداد
مجلة المجمع العلمي



مجلة المجمع العلمي

الفهـــرس

الموضـــوع | الصفحة

التشريع اللغوي

الدكتور احمد مطلوب

رئيس المجمع العلمي

الملخص :

هذا بحث يشغل المخلصين لأمتهم العربية ولغتها التي نـزل بهـا القرآن الكريم ، وفيه عرض لواقعها ، ثم الدعوة الى وضـع تـشريعات لغوية تصون اللغة وتعزز مكانتها بين أهلها والأجانـب الـذين يعتـزون بلغاتهم ويحافظون عليها .

وكان العراق والجزائر قد أصدرا تشريعات ، وطبقت الـى حـد كبير ، ويأتي هذا البحث تأكيدا لما أنجز ، وليستمر التشريع حفاظا علـى سلامة اللغة العربية ، واعتزازا بها لأنها لغة القرآن الكريم وكيـان أمـة العرب ، والناطقين بها في أرجاء العالم الفسيح .

(١)

عرفت المجتمعاتُ البشريةُ التشريعات منذ فجرِ التأريخ ، وكان لها دورٌ كبيرٌ في تنظيمِ الحياة ، ولم يكن العربُ بمنأى عـن هـذا ، فعقـدوا الأحلافَ ، وأقرّوا الأعرافَ ، وملَّكوا عليهم الأشرافَ ، إذ لا حياة هانئـة وادعة من غير سلطان يسوس النـاسَ بحكمـة ، ويـصونهم ، ويرعـى حقوقَهم ، ولا يصلح الناسُ إلا بسَراة حكماء ، وتنظيم يقودُ إلـى الأمـنِ والاستقرار . وقد عبّر الأفوهُ الأودي عن ذلك فقال :

لا يَصْلُحُ الناسُ فَوْضَى لا سَراة لهم ولا سَـراة إذا جهالُهـم سـادوا

والمجتمع كالبيت لا يُبتَنى من غير عمدٍ أي نظام :

والبيتُ لا يُبتنى إلاّ له عَمَدٌ ولا عمِادَ إذا لم تُرْسَ أوتادُ

فإنْ تجمَّعَ أوتادٌ وأعمدةٌ وساكِنٌ بلغوا الأمرَ الذي كادوا

هذا ما كان في الجاهلية ، وحينما أشرق نور الإسلام توطدت دعائم المُلْك بما جاء في القرآن الكريم من تشريع نظم حياة الإنسان ، وجعله يحيا آمنا مطمئنا في ظلّ دولة يحكمها التشريع ويسوسها السلطان .

(٢)

ولحكمة بالغة أنزل الله – تعالى – القرآن الكريم بلغة العرب ولم يترله بلسان أعجميّ لأنه – كما قال – : ((ولو جَعَلْناهُ قرآنا أعجميا لقالوا : لولا فُصِّلَتْ آياتُهُ ، أَ أعجميٌّ وعربيٌّ ؟ قل : هو للذينَ آمنوا هُدًى وشِفاءٌ ، والذين لا يُؤمنونَ في آذانهِم وَقْرٌ ، وهو عليهم عَمًى ، أولئك يُنادَون من مكانٍ بعيد)) . [فصلت / ٤٤] وقال : ((لِسانُ الذي يُلْحِدونَ إليه أعجميٌّ ، وهذا لِسانٌ عَربيٌّ مُبين)) [النحل / ١٠٣] وكأنَّ في تكرار كلمة (العربيّ) دعوة إلى الاهتمام بلغة الكتاب العزيز ، لذلك اهتمّ بها العرب والمسلمون ، واستنكروا اللحن ، ووضعوا الكتب في ضبطها ، والحفاظ عليها ، واعتزوا بها كلّ الاعتزاز ، قال جار الله الزمخشريّ : ((أَحْمَدُ اللهَ على أنْ جعلني من علماء العربية ، وجبلني على الغضب للعرب والعصبية)) .

وظلت العربية مُزْهِرةً حتى إذا ران على العرب والمسلمين ليل كافر ، وحاقت بهم أسباب القهر ، توقف نموها واعتراها الجمود ، ولكنها بدأت تستردّ حيويتها في عهد النهضة الحديثة ، ونالت اهتماما كبيرا من

المجامع اللغوية والمؤسسات العلمية ووسائل الإعلام ، وأصبح الفرق جليا بين واقعها بالأمس وواقعها اليوم ، حيث كانت يومذاك ألفاظا وأساليب تمثل عهد الجمود ، وأصبحت في هذه الأيام تمثل التقدم والازدهار ، وتستوعب المستجدات لما فيها من الحيوية ووسائل النمو والاتساع ، ولكن يُخشى عليها من الحركات الهدامة ، والأفكار الضالة ، والدعوات المريبة التي تنطلق من هنا وهناك لتطويرها ، وتزيف واقعها بزخرف القول ، وما في ذلك إلا العجز ، وكأن أصحاب تلك الدعوات كالقَعديِّ الذي قال عنه أبو نواس :

فكأني وما أُزيّن منها قَعَديٌّ يُزيّن التحكيما
كَلَّ عن حَمْلِه السلاحَ إلى الحرْ بِ فأوصَى المطيقَ ألا يُقيما

ليست العربية من اللغات الميتة أو المهملة ، فما زالت المجامع اللغوية ، والمؤسسات العلمية والباحثون يحرصون عليها ، ويمدونها بما يجعلها قادرة على استيعاب المستجدات على الرغم مما يحيق الوطن العربي من تيارات تريد أنْ تجعله منضويا تحت مظلة العولمة التي بدأت تذرُ بقرنيها ، وأخذت تنتقل من اقتصاد السوق والشركات المتعددة الجنسيات إلى اللغة والثقافة ، وفي هذا التحول خطر كبير على الأمة العربية ؛ لأنها ستفقد أهمَّ مقومات وَحْدتها ، ووسيلة ثقافتها ، ورمز عزتها ، واستقلالها .

(٣)

في الوطن العربي والعالم الإسلامي ((رجالٌ صَدقوا ما عاهدوا اللهَ عليه)) وهم يتحملون عبء الدفاع عن العربية ، ويسعون إلى نموها

وازدهارها ، على الرغم مما يُلاقون من صعوبات ، ومعوقـات داخليـة وخارجية ، ولكي يبقى الاهتمام بلغة الضاد قويا لابدّ من (تشريع لغويّ) يعزز تلك الجهود ويكسبها شرعية قانونية ، ويقطع دابر كلّ مضلل كما ((قطعت جَهيزةُ قولَ كلِّ خطيب)) .

إنّ إصدار قوانين تحافظ على سلامة اللغة ليس بدعا ، فقد أصدر العراق سنة ١٩٧٧م (قانون الحفاظ علـى سـلامة اللغـة العربيـة) ، وأصدرت الجزائر سنة ١٩٩١م (قانون تعميم استعمال اللغة العربية وهو ما فعلته فرنسة فأصدرت القوانين التي تحمي لغتها ، وفرضت اسـتعمالها في كل النصوص المكتوبة ، ومنعت استعمال الألفاظ والعبارات الأجنبية ، واتخذت إجراءات لمن يخـالف ذلـك ، وأنـشأت (المنظمـة الدوليـة للفرنكفونية) وهذا ما تقوم به دولة واحدة للحفاظ على لغتها ونشرها فـي العالم لتنافس الإنكليزية والإسبانية ، فكيف بالوطن العربي وفيه أكثر مـن عشرين دولة ، وكيف بالعالم الإسلامي الذي فيه أكثـر خمـسين دولـة ؛ ولا يعبأ المؤمنون بلسانهم ولغة قرآنهم بما يُخشى على العربية فـي هـذا العهد الذي تتصارع فيه الأهواء والرغبات ؟ .

(٤)

إنّ التشريع اللغوي ضروريّ للحفاظ على سلامة العربية ليكـون سندا للعاملين في حقلها ، ودعما للمجامع والمؤسسات ووسائل الإعـلام ، واعتزازا بها ، وتقديرا لها وهي لغة الكتاب العزيز ، ولسان الملايين فـي أنحاء المعمورة .

ويتضمن التشريع :

أولا : الالتزام باللغة العربية في التدريس وتعريب التعليم في الجامعات ، لأَنَّ هذا هو الخطوة الأساسية التي تعزز مكانتها وتحافظ عليها ، فضلا عن أَنَّ أية لغة هي كيان المنتمين إليها ، ورمز عزتهم ، وأَنّ التعليم بها يخدم العملية التربوية ، وقد أثبتت البحوث أَنَّ استعمال اللغة الأم يُسَرِّع في تلقي المعرفة والعلم ، بخلاف استعمال اللغة الأجنبية التي يحرص عليها من لا يعنيهم أمر أمتهم ، وكانت قد ظهرت في بغداد سنة ١٩٣٢م دعوة إلى التدريس في كلية الحقوق بلغة أجنبية ، ووقف ساطع الحصري – رحمه الله – بوجه استدعاء أساتذة أجانب للتدريس فيها ، واقترح الاستعانة بأساتذة من مصر ؛ لأنّ كلية الحقوق بالقاهرة قامت على أسس متينة ، واستفادت من خدمات الأساتذة الأجانب ، وتخرج كثير من أساتذتها في الجامعات الأجنبية ، وصاروا يُدَرِّسون العلوم القانونية باللغة العربية . واستجاب المسؤولون لرأي الحصري ، وقدم إلى كلية الحقوق أساتذة عرب كبار .

ولم ينتفع طلبة كلية الطب كثيرا بما درسوه باللغة الإنكليزية ، ويتضح ذلك من التقرير الذي رفعه الدكتور فاضل الجمالي – مدير التدريس والتربية العام – إلى وزير المعارف العراقية في الرابع من شهر آذار سنة ١٩٣٨م ، إذا جاء فيه : (عدم إتقان الطلاب اللغة الإنكليزية يجعل دراساتهم عقيمة ، لاسيما والكتب كلها إنكليزية ، والمحاضرون معظمهم إنكليز . وقد حدث أنْ رأيت أحد الطلاب المتخرجين لمِ يستطع قراءة وفهم الكتاب الذي درسه في كلية الطب ، وفي هذا خطر على الأرواح لا يمكن أن يقدر)) .

إنَّ التعليم باللغة العربية في جميع المراحل الدراسية ييسر الفهم ويُسَرِّع في استيعاب المادة العلمية ، ويعزز مكانة لغة الضاد ، ويُوسِّع من قدراتها للتعبير عن المستجدات ، ويدفع العاملين في حقولها إلى المثابرة والعمل الجاد في سبيل الحفاظ عليها وإنمائها ، ورفدها بكل جديد .

ثانيا : جعل النجاح في امتحان اللغة العربية شرطا للتعيين في مؤسسات الدولة ، والقبول في الدراسات العليا أسوة بامتحان الكفاءة باللغة الأجنبية .

ثالثا : سلامة ما يكتب بها وينشر في المطبوعات ووسائل الإعلام ، وإحالة ذلك على مختصين بالعربية للتأكد من صلاحية ما يُنشر ويُذاع ، ويشمل ذلك رسائل الدراسات العليا قبل تقديمها إلى المناقشة .

رابعا : أن تحرر بالعربية الوثائق ، والمذكرات ، والمكاتبات ، وغيرها من المحررات التي تقدم إلى الدوائر الرسمية وغير الرسمية ، ويشمل ذلك العقود ، والإيصالات ، والمكاتبات المتبادلة بين المؤسسات أو الجمعيات ، أو الشركات العامة .

خامسا : استعمالها في كتابة اللافتات والإعلانات ، وأسماء الشركات والمحالّ التجارية ، والمكاتب ، وبراءات الاختراع ، والعلامات التجارية والمواصفات .

سادسا : تسمية المواليد العرب بأسماء عربية ، وتجنب استعمال الأسماء المشتركة بين الذكور والإناث لما في ذلك من مشاكل اجتماعية وإدارية وتجنب استعمال الأسماء القبيحة .

سابعا : استعمال المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية العربية فيما يؤلف ، ويكتب من بحوث ومقالات ، وما يبث من الإذاعتين : المسموعة والمرئية ، وينشر في الصحف والمجلات :

ولن يُضْمَنَ تطبيقُ التشريع ما لم ينص على عقوبة من يخالف القانون ، أو يسيء إلى لغة القرآن الكريم ، وهو ما نصّ عليه القانون العراقي والقانون الجزائري ، ومن قبلهما قوانين فرنسة الخاصة بسلامة لغتها والحفاظ عليها . ويمنع هذا النص من اختراق التشريع ، ويعزز اللغة ، ويجعل العاملين في حقولها مطمئنين في عملهم ، ويشجع على الوقوف بوجه العابثين وإقامة الدعاوى القضائية عليهم ، كما حصل في العراق إذ أقام أحد المواطنين دعوى على جريدة حكومية لم تلتزم كلَّ الالتزام بالقانون ، وكسب الدعوى ، وكُرِّمَ لحرصه على لغة الضاد ، وجرأته على مقاضاة جريدة رسمية .

(٥)

هذه الخطوط العامة للتشريع اللغوي ، وفيما جاء في القانون العراقي والقانون الجزائري أسوة لمن يريد الحفاظ على سلامة اللغة العربية ، إذ انطلق القانونان من واقع العربية ، واتفقا في الهدف وكثير من المواد .

ولا بد لتنفيذ التشريع اللغوي من هيئة تتابع التطبيق ، وقد قام العراق بإنشاء ((الهيئة العليا للعناية باللغة العربية)) سنة ١٩٨٣م ، وأنشأت الجزائر ((المجلس الأعلى للغة العربية)) سنة ١٩٩٨م ، لغرض المتابعة والتنفيذ ، وهو ما فعلته فرنسة حين أحدثت ((اللجنة العليا للدفاع

عن اللغة الفرنسية)) التي تحولت سنة ١٩٧٢ إلى ((اللجنة العليا للغة الفرنسية)) فضلا عن الجمعيات التي تُعْنَى بسلامة لغتها ، و ((المنظمة الدولية للفرنكفونية)) التي تبشر بها ، وتنشرها في أنحاء العالم .

إنَّ إنشاء هيئة عليا أو مجلس أعلى للغة العربية ، لا يناقض وجود مجامع لغوية ، لأنَّ لكل منها أهدافا وواجبات ، والعناية باللغة العربية بعض تلك الأهداف في المجامع التي لا تملك سلطة التنفيذ .

ويتضمن قانون الهيئة أو المجلس :

أولا : العناية باللغة العربية من جميع الوجوه ، وتيسير استعمالها ، والمحافظة على أصالتها وجوهرها ، وسلامتها من الأخطاء ، وخلوها من الألفاظ العامية والأجنبية .

ثانيا : الرقابة والإشراف على تنفيذ التشريع اللغوي ، واقتراح مشروعات القوانين والأنظمة المتعلقة بشؤون اللغة العربية .

ثالثا : إقرار الخطط اللغوية التي تضعها الوزارات ، والمؤسسات والجامعات .

رابعا : المشاركة في المؤتمرات ، وعقد الندوات اللغوية .

خامسا : نشر الوعي اللغوي بين المواطنين في وسائل الأعلام المختلفة .

سادسا : إصدار مجلة شهرية أو فصلية تُعْنَى باللغة العربية ، ووسائل نموها ، ونشر المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية العربية .

ومما ييسِّر عمل الهيئة أو المجلس :

أولا : أن ترتبط بأعلى سلطة في الدولة ، وان يكون رئيسها بدرجة وزير ، - في الأقل - لتكون قراراتها ملزمة لجميع الأطراف .

ثانيا : أن تشكل من وزراء التربية والتعليم العالي ، والثقافة والإعلام ، لأنّ وزاراتهم ألصق باللغة العربية من غيرها ، وأن تضم بعض المختصين بالعربية والحريصين عليها .

ثالثا : أن يكون لها كيان مستقل ماليا وإداريا لتستطيع ممارسة عملها بإتقان .

رابعا : تشكيل هيئات تنفيذية في الوزارات ، والمؤسسات ، والجامعات للعمل على :

١- وضع الخطة السنوية التي تتضمن الدورات اللغوية ، وعقد الندوات ، واستقراء المصطلحات والألفاظ الأجنبية وإرسالها إلى الهيئة العليا أو المجلس الأعلى لتوحيدها قبل إرسالها إلى المجامع اللغوية والعلمية لوضع ما يقابلها باللغة العربية .

٢- الإشراف على امتحانات الكفاءة اللغوية .

٣- وضع تقرير سنوي إلى الهيئة أو المجلس يتضمن نشاطها ، وما حققته في تنفيذ خطتها .

٤- إقامة احتفال سنوي باسم (يوم الضاد) يحدد بقرار من جامعة الدول العربية بالاتفاق مع المنظمة الإسلامية ، ليكون الاحتفال عربيا إسلاميا .

(٦)

إنَّ إصدار تشريعات في الأقطار العربية للحفاظ على سلامة لغة القرآن الكريم ، وتشكيل هيئات أو مجالس عليا للعربية ضروري في هذا العهد الذي تتعرض فيه اللغة للهجمات في السر والعلن ، وحولها الأمم تناضل للحفاظ على لغاتها ، وما (الفرنكفونية) إلاّ مثال واضح على ذلك النضال . والخير كل الخير أن ينشئ العرب منظمة تُعْنَى بلغتهم ، ونشرها ، وهي اللغة التي تنطق بها الملايين وتستعملها في مشارق الأرض ومغاربها ، والتي استوعبت العلوم والآداب والفنون . وإذا كان الله – سبحانه وتعالى – قد حَفِظها في كتابه العزيز وقال : " إِنَّ علينا جَمْعَهُ وقُرآنَه " (القيامة ١٧) فلا يَعْني التواكل ، لأنها ستظل مهددة من أعداء كتاب الله وأمة العرب .

إنَّه لمن الضروري أَنْ تقوم " منظمة دولية للغة العربية " تضع الخطط الكفيلة بالحفاظ على لغة الضاد ونشرها في العالم ، وأَنْ يكون لها سلطان لتحقق أهدافها ، وأَنْ تعمل بجد كما تعمل الفرنكفونية في الساحة الدولية . وهذه دعوة أُطلقتُها في شهر نيسان من عام ٢٠٠٢م في الكلمة التي ألقيتها نيابة عن المشاركين في افتتاح " مؤتمر اللغة العربية أمام تحديات العولمة " الذي عقده معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية في بيروت ، وما قدمته عن " اللغة العربية وتحديات العولمة " في ندوة " قضايا اللغة العربية في عصر الحوسبة والعولمة " التي عقدها مجمع اللغة العربية الأردني في أيلول من عام ٢٠٠٢م بدعوة من اتحاد المجامع اللغوية والعلمية العربية . وكان معهد الدعوة الجامعي للدراسات الإسلامية

قد أقرّ في مؤتمره تأسيس " مجلس عالمي لرعاية اللغة العربية وتنميتها " ، ووضع مشروع النظام الأساسي الذي شاركتُ في وضعه وقد اطلع عليه العماد أميل لحود رئيس الجمهورية اللبنانية السابق ، وقال في رسالته التي وجهها إلى رئيس المعهد في العشرين من تشرين الثاني سنة ٢٠٠٢م :

" لقد اطلعت بإمعان على مشروع نظام المجلس التأسيسي لرعاية اللغة العربية وتنميتها ، وقد رغبتم من خلال اطلاعنا عليه أنْ تحصلوا على إشارات بهذا الخصوص . أننا نهنئكم على جهودكم في إظهار لغتنا العربية لا لغة الشعر والمنطق فحسب ، بل لغة العلم والتطور والحضارة . وما رغبتكم في إنشاء مجلس عالمي لرعاية اللغة العربية وتنميتها إلاّ تلبية لهاجس التفوق الذي تبثه فينا جماليات قوالب هذه اللغة وعبقريتها " .

ويعزز هذه الدعوة توصية الندوة التربوية التي عُقِدت في باريس سنة ٢٠٠٤م ، وشاركت فيها المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة ، والمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، وجمعية الدعوة الإسلامية العالمية ، وقد جاء فيها :

" إنشاء هيئة عالمية للغة العربية تكون إطارا جامعا للدول والمجتمعات الناطقة باللغة العربية ، وجهازا متخصصا يخدم لغة الضاد ، ويعمل على تيسير تعليمها والسهرعلى تطويرها ، وتوسيع دائرة انشارها " .

وقد تبني جامعة الدول العربية هذا المشروع ليكون عربيا ، لما للجامعة من أثر في الساحة الدولية ، وما لأجهزتها من حضور في مختلف

بلدان العالم ، أو تتبناه المنظمة الاسلامية ليكون المشروع عربيا إسلاميا لما لها من سلطان .

لماذا التشريع اللغوي :

بُذلت جهود كبيرة في القرن العشرين للنهوض باللغة العربية ، وكان المجمع العلمي العربي (مجمع اللغة العربية بدمشق) قد رفع - مبكرا لواء الدفاع عن لغة القرآن الكريم وتعريب العلوم . واتخذت المجامع العربية - بعد ذلك - سبيله منهجا ، وأنجزت كثيرا من المصطلحات العلمية والألفاظ الحضارية ، وقدم الباحثون دراسات في علوم العربية ، ولا سيما النحو الذي حاولوا تيسره وعرضه باسلوب معاصر .

إن واقع اللغة العربية اليوم ثمرة الحركات الهدامة التي أطلقها المستشرقون ومن وآلاهم من العرب ، ولم تؤثر تلك الحركات كثيرا في حين إطلاقها لأنه كانت للعربية حماية ورعاية من لدن المسؤولين في أثناء مد النهضة القومية ، ولكن بعد انحسار ذلك المد آتت تلك الدعوة المريبة مقاصدها فاذا بالعربية طائر يهم بالرحيل بعد أن استلوا لسانه ، وبعد أَن جف نبع الحياة .

اللغة لا تنمو وتزدهر في الأجواء العاصفة الخانقة ، ولا تعطي ثمارها اليانعة إن لم تَشِعْ روح الإخلاص وتصفوا الأجواء ، ويستمسك بها أهلوها كما يستمسك المؤمنون بالعروة الوثقى ، واشاعة الأجواء الصافية تبدأ بنشر الوعي اللغوي ، وإظهار دور اللغة في الفكر والحياة ، ولا تؤدي هذا الدور كتب اللغة وحدها مهما صلحت وكان لها وقع كبير .

لقد حدث في العقود الأخيرة من القرن العشرين انفصام بين العربية وأهليها ، ويرجع ذلك الى عدة أسباب ، منها :

أولا : التقليل من أهمية العربية فيما يبثه بعض الأوساط المؤثرة ، وفيما يُعرض في وسائل الإعلام ، وتصويرها باللغة التي عفّى عليها الزمن وأصبحت غير صالحة للتعبير عن الجديد ، والسخريةُ عن حماتها وتصويرُهم بما يخرجهم من الأسوياء .

ثانيا : تعميق الهوة بين اللغة المكتوبة واللغة المنطوقة لا لدراستها بوصفها ظاهرة لغوية ، وإنما لاظهار عراقة الناطقين بها وترسيخ الاقليمية ، وإحياء اللغات الميتة . وهذا ما دعا اليه المستشرقون ومن تبعهم منذ مطلع القرن العشرين وكادت هذه الدعوة تختفي لولا ما يسود العالم اليوم من اتجاهات تسعى الى تمزيق الأمة العربية وجعلها شعوبا وقبائل شتى.

ثالثا : النكوص عن التعريب الذي أخذت به بعض الأقطار العربية ، وأصبح الآن مذمة بعد أن عادت بعض المؤسسات الى التدريس بلغة أجنبية ، ومنها رياض الأطفال : والغريب أن مدرسة القصر العيني في القاهرة كانت تدرس باللغة العربية علومَ الطب ، ويضع أساتذتها الكتب بها ، وأن الجامعة الأمريكية في بيروت درَّست الطب في أول إنشائها بالعربية ، ولكن المؤسستين نكصتا بعد ذلك ، وسادت لغة المحتل ، فقرت عيون الضالعين في ركابه .

إن التعريب هدف قومي ، ووسيلة الارتباط بالأرض والاعتزاز بالنفس وتحقيق الذات ، وهذا ما تأخذ به دول العالم الحرة في نطاق لغاتها .

رابعا : الانقضاض على الحرف العربي الذي حمل رسالة العلم والفن والأدب قرونا طوالا ، ولا يزال من يدعو الى الأخذ بالحرف اللاتيني أو تطوير الحرف العربي يعرض جُجَح الذي كتبوا عنه حينما كانت مطبعة بولاق تزخر بصناديق الحروف ، وترهق الطباعين ، وقد نسي هذا أو تناسى أن الحواسيب يسرت اليوم الطباعة ، واستغنى الطباع عن صف الحروف بلمس الأزرار .

خامسا : الأخذ بالرقم المغترب ، وهو ما لم يستعمل في بعض الأقطار العربية إلا أخيرا ، وأصله ما وجد في مخطوطة (تلقيح الأفكار في العمل برسوم الغبار) لأبي عبد الله (أو عبد الرحمن) حجاج البربري المعروف بابن الياسمين المتوفى ذبيحا في مراكش سنة ٦٠١هـ - ١٢٠٤م ، واخذه الأوربيون وطوروه لينسجم مع الحرف اللاتيني ولا سيما في الرقمين (أربعة) و (خمسة) كما أجرى محمد بن يحيى التلمساني المتوفى سنة ٨٦٧هـ - ١٤٦٣م ، تعديلا على الرقمين (اثنين) و (ثلاثة) .

إن الرقم الذي يستعمل في معظم البلدان العربية ليس هنديا ، وانما هو الرقم العربي الأصيل الذي ولكب التأليف واستعمل في كتب الرياضيات مثل (رفع الإشكال في مساحة إلأشكال) ليعيش بن ابراهيم بن يوسف الأموي الأندلسي المتوفى بعد سنة ٧٧٢هـ - ١٣٨٠م ، وكتاب (تلخيص المفتاح) لجمشيد بن مسعود بن محمد الكاشي المتوفى سنة ٨٣٢هـ - ١٤٢٩م :

لقد انتهت البحوث الى أنه لم يكن للهنود رقم كـالرقم العربـي ، وانما كانت لديهم عدة أشكال أشار اليها أبو الريحان محمـد بـن احمـد البيروني المتوفى سنة ٤٤٠هـ - ١٠٤٨م ، واطلع عليها في أثناء تجواله في الهند .

إن الأخذ بالرقم المغترب شقٌ للصف العربي مقدمة للأخذ بالحرف اللاتيني لا نسجامه معه في الحجم والشكل ، وتحد لمئات الملايـين مـن العرب والمسلمين الذين يستعملون الرقم الأصيل .

سادسا : التخلي تدريجيا عن الأسماء العربية ، إذ أقبـل بعـض الأعاريب على الأسماء الأجنبية ، وتسمية المواليد – ذكورا وإناثا – بها ، مما ولّد شعورا سيئا لدى الأطفال الذين سموا بأسماء عربيـة ، وأخـذوا يشعرون بأنهم غرباء بـين أقـرانهم الـذين يزهـون باسـماء أجنبيـة وبآبائهم المستغربين .

ولا يذهب الظن الى أن الأسماء الأجنبية لا تَضير ، فهي التي تجعل حاملهـا ينتسب الى غير أمته ولغته ؛ لأن الاسم هوية الانسان الاولى .

ويتصل بالتسميات أسماء الشوارع والمحالّ التجارية والـشركات والمؤسسات والاعلانات واللافتات ، ولا تكاد عينا العربي تضع إلاعلـى اسماء غريبة وهو يقطع طريقه كل يوم ، ويتجول في الأقطار الأجنبية فلا يجد أسما إلا بلغة تلك الأقطار .

ويتحدى عروبته – فضلا عن ذلك – مـا يظهـر فـي وسـائل الاعـلام من إعلانات ورقوق ، وما يُبث في الأحاديث ، فيتوارى خجـلا مما يرى ويسمع ، ويلوذ بالاذاعات الأجنبية التي تحترم لغة القرآن .

يضاف الى ذلك أسماء الشهور ، ولا يراد بها الشهور القمرية ، وانما الشهور الميلادية التي عليها تقويم الأيام والأعوام في هذا الزمان .

لقد عرف العرب الشهور الميلادية منذ عهود بعيدة ، وظهرت في الشعر العربي منذ القرن الأول للهجرة في شعر عدي بن الرقاع المتوفي سنة ٩٥ للهجرة ، وشاع استعمالها فيما تلا ذلك من قرون وترددت في شعر أبي نواس ومحمد بن عبد الملك الزيات وابن زيدون ، وذكرها المؤلفون في كتبهم كالفراء والجاحظ وابن قتيبة والمسعودي وابن ناقيا البغدادي والبيروني والمرزوقي والأجدابي والنويري والقلقشندي ، واشتهرت اسماء هذه الشهور اشتهارا كبيرا في العالم الاسلامي ، واعتمد عليها الناس في شؤون حياتهم .

إن الأخذ باسماء هذه الشهور بدل الشهور الفرنسية والانكليزية تأكيد للروح العربية ، واعتزاز بالتراث العربي ، وتوحيد في التسميات ليصدر عنها الناس وهم يشعرون بالانتماء الى البيئة التي نبتت فيها تلك الشهور .

ولا يذهب الذهن الى أن ما سلف ذكره تخيلات ، إنه الواقع الذي تحياه اللغة العربية اليوم ، والضياع كل الضياع في أَن يطبق الليل على العربية وحينذاك لن ينفع تيسير ولا طرائق تعليم .

إن الاعتزاز باللغة العربية ، ونشر الوعي اللغوي ، والأخذ بالتعريب ، والتمسك بالحرف والرقم العربيين ، واستعمال الأسماء العربية في المواليد والشركات التجارية والمؤسسات والمحالّ والمكاتب والشوارع، والأخذ باسماء الشهور التي نبتت في أرض العرب ، كل ذلك يخلق جوا

لغويا وروحا عربيا وحينذاك يجد العربي ذاته ، ويقبل على لغتـــه بــروح راضية مطمئنة ، ويعتز بأمته التي قال الله عنها ((كنتم خير أمة أخرجت للناس ، تأمرون بالمعروف ، وتنهون عن المنكر ، وتؤمنون بالله)) .

ولن يتم الحفاظ على سلامة اللغة العربية إلا بتشريع لغوي يُعلـــي من أهميتها ، ويصونها من العبث والفساد ويتابع شؤونها ، ويضع خطـط تنميتها ، مستعينا بالمجامع العربية والمؤسسات العلمية والثقافية .

ولن تفلح المحاولات الجادة للتمسك باللغة العربية ما دامت الأجواء كالحة ، وما دامت الأخطار تحدق بالأمة العربية . وقد ازداد الخطر بعـد أن ذرّت العولمة بقرنيها ، وأخذت تَطْمِسُ لغــات الــشعوب . واذا كــان العرب الاوائل لم يحتاجوا الى تشريع لغوي ، فلأنهم لم يتمردوا على لغتهم التي هي رمز عقيدتهم وايمانهم بعروبتهم ، فان هذا العصر يحتــاج الـــى التشريع للحفاظ على سلامة اللغة العربية وتمنيتها لتستوعب المستجدات ؛ لأن ((مَنْ لا يُوزع بالقرآن يُوزع بالسلطان)) وهذا ما تفعله الدول التـــي تحترم : نفسها كفرنسة التي أصــدرت التــشريعات اللغويـــة ، وانــشأت ((المنظمة الدولية للفرنكفونية)) التي نشطت في السنوات الأخيرة نشاطا ملحوظا من خلال أمانتها العامة ودعم الدولة لها وحيوية وسائل الإعلام ، وتكريم من يكتب بها من غير الفرنسيين ، وتقديم الجوائز السنية لهم .

لقد أعزّ الله اللغة العربية حين أنزل بها قرآنه الكريم ، فهل يُعزها أبناؤها من العرب والمسلمين ؟

وبعــد :

فهذه الدعوة ليست بدعا ، وإنما هي فكرة تشريع استمدّ أصول من قانوني العراق والجزائر ، وسيكون للتشريع اللغوي والمنظمة الدولية للغة العربية أثر في تنمية العربية والحفاظ على سلامتها ، فضلا عمّا تقوم بــه الأسرة والمدرسة ، والجامعة ، والمجامع ، ووزارات التربية ، والتعلــيم العالي ، والثقافة والإعلام المقروء والمسموع والمرئي ، وما ينــشر مــن بحوث ودراسات تُعْنَى باللغة العربية وتيسر تعليمهــا ، وتنــشر الــوعي اللغوي بين المواطنين .

إنَّ التشريع اللغوي أحد أجنحة الحفــاظ علــى ســلامة اللغــة ، والوسائل الأخرى جناحه الآخر ، وستزدهر العربية إِنْ نهــضت بهــذين الجناحين ، وستبقى لغة العلوم والآداب والفنون على الرغم مما تتعرض له من تحديات ، ومن تنكر ، وتزييف ، وبهتان لا يطال غيرها من اللغات .

القرن والنصف الأخير
من حكم مملكة بابل الأولى(القديمة)
(١٨٩٤-١٥٩٥ ق.م)

الدكتور جواد مطر الموسوي

رئيس جامعة واسط

الملخص :

يتناول البحث حقبة (القرن والنصف) الأخير من (مملكة بابل الأولى) ففيها كان الهجوم الحيثي على بابل ، وإقامة دولة (الكاشيين) .

كان سقوط (دولة اشنونا) على يد حمورابي قد سهل تدفق الكاشيين إلى بلاد بابل من جهاتها الأربع في زمن (سمسو - إنا) ابن حمورابي الذي صدهم بقوة هو وابنه (أبي - ايشوخ) ولما عجزوا عن اختراق بابل من الشرق والشمال إتجهوا الى الشمال الغربي وهي منطقة غير محكمة والحد الفاصل بين الدولتين الأشورية والبابلية .

وكان الهجوم الكاشي مدعوما من الأشوريين ثم استقروا في خانة (عانة) إذ توجد آثارهم فيها ، وقد اصبحوا محاصرين بين الأشوريين في الشمال والبابليين في الشرق والجنوب ، والممالك الامورية في الغرب ، بعد ذلك تبدأ الاحداث بالغموض ؛ فعلى الرغم من قوة الملوك البابليين كحمورابي وسمسو - ايلونا نفاجأ بسقوط بابل على يد (الحوثيين) والحيثيون ظهرت دولتهم في اسيا الصغرى وعاصمتهم (حاتوشا) ، وهي من دول القوية ، وقد جرد الملك الحيثي الرابع (مرسيلس الأول) حملة للقضاء على الاموريين ولم يكن ينوي إسقاط بابل ، ولكنه بعد تحقيق

هدفه صار قريبا من الكاشيين ، ويبدو انه عقد معهم صفقة هـــي إســقاط بابل) وتسليمها لهم لأنهما من جنس واحد .

وكان الجيش الحيثي في مــسيرته قــد احتــل شــمال (الالاخ) و (يخمد) و (حلب) ثم اتجه إلى بابل متحاشيا الجهة الــشرقية لنهــر الفرات التي يحتلها الأشوريين ... ثم اسقطوا بابل فجأة مما يجعلنا نعتقــد بوجود طابور (كاشي) خمس سهل المهمة ، كما يمكن إضافة الآشوريين ساندا للحيثين لأنهم لم يضربوهم حين مروا بالقرب منهم .

ولعل الحيثيين سلموا بابل للكاشيين ليكونوا لهم (حليفا) ويقفــوا بوجه الزحف (الميتاني) الذي صار يهدد ممالكهم . وهكذا اصبحت بابل للكاشيين وكان أول ملوكهم (كاكريمه) ، وقد اعيد تمثال الإله مــردوخ وزوجته إلى بابل وأقيم احتفال كبير بالمناسبة ، وقد عرفت دولة الكاشيين في التاريخ باسم (سلالة بابل الثالثة) واستمر حكمها مــن ١٥٩٥ إلــى ١١٥٧ق.م .

١- توطئـــة :

في العصر البابلي القديم ظهرت سلالة بابــل الأولــى (القديمــة) (١٨٩٤-١٥٩٥ق .م) ، وكان لهذه السلالة أثر كبير وواضح في تــاريخ بلاد وادي الرافدين، ومن أشــهر ملوكهــا الملــك الــسادس حمــورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ ق.م) ، ولما كنا نعد العدة لدراسة السلالة البابلية الثالثــة (الكاشيين) ، لذا ارتأينا أن نرسم صورة تاريخية عامة للقــرن والنــصف الأخير من حكم المملكة البابلية القديمة (١٧٤٩- ١٥٩٥ق.م) ، التي كــان سقوطها بداية حكم الكاشيين .

حاولنا في هذه الدراسة أن نسد بعض الفجوات التاريخية من خلال التحليل التاريخي والافتراض العلمي المستند إلى أسس منطقية تاريخية ، الغرض من وراء ذلك توضيح هذه المرحلة المهمة من تاريخ العراق القديم التي لم تلق العناية الكافية من لدن المؤرخين .

٢- المتن :

الكاشيون

قام الملك البابلي (سمسو-ايلونا) (١٧٤٩-١٧١٢ق.م) ابن الملك البابلي الشهير حمورابي (١٧٩٢-١٧٥٠ق.م) في السنة التاسعة من حكمه ، كما ذكرت النصوص والكتابات التي ترجع إلى عهده، بصد ودحر مجاميع قبائلية من خارج بلاد بابل عرفوا باسم (الكاشيين).

فمن هم (الكاشيون) ؟

هناك فرق بين لفظة (كشي) السومرية التي تكتب (Ki-iSˇ-Sˇi) ، وهي اسم مدينة سومرية تقع جنوب بابل اشتهرت بلفظة (أوكيش) ، ولفظة (كاشو) الاكدية التي تكتب (Kasˇsˇu^)، وللدلالة على الجمع تكتب (Ka-asˇ-sˇu-u) ، وتضعيف حرف الألف في المقطعين الأولين (Ka-asˇ) يفرض علينا قراءتها (كا- أشو – شو)، وبعد الإدغام تصبح (كاشو أو (كاشيين) [1].

---

[1] فوزي رشيد ، الملك حمورابي مجدد وحدة البلاد (بغداد : الموسوعة الذهبية ، ١٩٩١م) ، ص٩٨.

كان هؤلاء (الكاشيون) قد دخلوا البلاد بصفة سلمية[٢] على شكل جماعات صغيرة خلال القرن الخامس عشر قبل الميلاد، ولاسيما في عهد الملوك المتأخرين من سلالة بابل الأولى (القديمة) (١٨٩٤-١٥٩٥ق.م) ، فتجد أسماءهم ترد في وثائق العقود والمعاملات التجارية المسمارية بوصفهم عبيدا أو أجراء في الأراضي الزراعية[٣] ، لكن بعد القضاء على سلالة (اشنونا) (٢٠٠٠-١٧٦١ق.م) على يد الملك حمورابي ، التي كانت تعيق دخول هؤلاء بسبب سيطرتها على الجهات الشرقية والشمالية من بلاد بابل ، أخذت هذه المجاميع القبائلية تدخل بأعداد كبيرة إلى البلاد[٤] ولا سيما خلال حكم الملك (سمسو-ايلونا) مستغلين المشاكل الكثيرة التي واجهت الملك بعد وفاة والده ، فتدفقوا من جميع الاتجاهات كالآتي :

١- جهة الشرق : كانت دولة (لارسا) تتحكم في الأجزاء الشرقية والجنوبية من بابل بعد أن اخضع ملكها (ريم – سين الثاني) مملكة (أيسن) و(أور) و(الوركاء) لسلطته ، وهو من نسل أسرة (كودور – مابك) .

٢- جهة الجنوب : استقل(ايلوما- ايلو) بالمناطق الجنوبية شمال الخليج العربي وأسس سلالة البلد البحري (Sea Land) وكتب

---

[٢] جورج رو، العراق القديم ، ترجمة : حسين علوان حسين (بغداد : دار الحرية للطباعة ، ١٩٨٤ م) ص٣٣٣ ، CDA.P.١٥٣

[٣] محمود حسين الامين ، الكاشيون (١٥٣٠-١١٦٠ق.م) مجلة (كلية الاداب) ع٦ (بغداد:١٩٦٣م) ، ص٥ .

[٤] فوزي رشيد ، الملك حمورابي ، ص٩٨ .

اسمها بالبابلية (URU-KU-Ki) وسميت في لوحة إثبات الملوك (سلالة بابل الثانيــة) (١٧٤٠-١٥٠٠ق.م) ، ولــيس لــدينا معلومات عن مكان عاصمة هذه السلالة .

٣- جهة الشمال : تسيطر مملكة (اشنونا) ، بعد سقوط دولتهم علــى يد والده ، على المناطق الشمالية المباشرة من (بابل) ، في حين كانت مملكة آشور تتحكم بالأجزاء التي تلي ذلك شمالا .

٤- جهة الغــرب : قيــام الامــوريين بهجــوم علــى الــبلاد ســنة (١٧١٤ ق.م)[٥] .

وقد اضطر الملك (سمسو-ايلونا) إلى صدِّهم بقوة[٦] فــي الــسنة التاسعة عشرة من حكمه (١٧٣٠ق.م) ، وفعل مثلــه خليفتــه الملــك (أبي-ايشوخ) (١٧١١-١٦٨٤ق.م) فردهم بعنف[٧].

الدولة الكاشية :

وبسبب قوة الدفاعات البابلية وحصانتها، اخذ الكاشيون يفكــرون بحل آخر لغرض اختراق بلاد بابل ، لكن هذه المرة ليس من جهتي الشرق والشمال المحصنتين ، بل من مناطق رخوة يمكن اختراقها، لذلك اتجهــوا إلى الشمال الغربي، وهي منطقة غير محكمة بشكل جيد، وكانــت الحــد

---

(٥) طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة (بيروت : دار الوراق، ٢٠٠٩م) ، ص٤٧٥ .

(٦) فوزي رشيد ، الملك حمورابي ، ص٩٨ .

(٧) سامي سعيد الاحمد ، فترة العصر الكاشــي ، مجلــة (ســومر) ع٤٩(بغــداد : ١٩٨٣م) ، ص١٣٤.

الفاصل بين الدولة الآشورية والبابلية ، وربما كان هجوم الكاشيين مدعوما بمساعدة آشورية ، فعبروا نهر دجلة باتجاه الفرات إلى شمالي منطقة سوخوم (Suhum) ، أو (سوخي) في ارض خانة (عانة) Hana التي ضمت (تيرقا) (Terge) (وماري)[٨] ، وقد عثرنا على أدلة تثبت استقرارهم في هذه المناطق : منها قيام احد الأمراء والملوك الكاشيين بحفر قناة حملت اسمه ، وكان احد ملوك دولة خانه (عانه) اسمه (كاشتيلياش) ويُعتقد انه اسم من الأسماء الكاشية[٩] ، ومن هذا استنتج (محمود حسين الأمين) أن دولة خانه(عانة) دولة كاشية[١٠].

ونحن لا نملك معلومات كافية عن منطقة (خانة) وفيما اذا كانت اقليما تابعا للدولة البابلية في السنة الخامسة والثلاثين من حكم حمورابي (١٧٥٧ق.م) أم لا ، ثم انه لا يمنع أن تكون هذه المجاميع الكاشية بعد أن سيطرت على هذه المناطق قد أنشأت نظاما سياسيا محليا بسيطا ينظم حياتهم وعلاقاتهم فيما بينهم ، ولاسيما انهم غرباء عن المنطقة ، وبحاجة إلى التكاتف فيما بينهم لصد من يحاول طردهم من هذه المنطقة ، وهم من أرومة تختلف عن أرومة السكان الأصليين، وقد

---

[٨] اوتو ادزارد ، العصر البابلي القديم ، الفصل الخامس من كتاب : الشرق الادنى (الحضارات المبكرة) تأليف : جان بوتيرو واوتو ادزارد وادام فلكنشتاين وجان فيركوتر ، ترجمة : عامر سليمان ، (الموصل : مطابع جامعة الموصل ، ١٩٨٦م) ، ص٢١٢.

[٩] سامي سعيد الأحمد ، العراق القديم (بغداد: مطبعة جامعة بغداد، ١٩٨٣م)ج٢ ، ص٢١٦.

[١٠] الكاشيون ، ص٦.

أصبحوا محاصرين بين الدولة الآشورية في الشمال والدولة البابليــة فــي الشرق والجنوب والممالك الامورية في بلاد الــشام فـــي الغــرب مثــل: (الالاخ) و(تيرقا) و(يمخد) وغيرها.

أوضاع بابل قبل هجوم الحيثيين :

بعد ذلك تبدأ الأحداث التاريخية بالغموض، ولاسيما فـــي عهــدي الملك (امّي – ديتانا) (١٦٨٤ –١٦٤٧ ق.م) والملك (امــي – صـــادوقا) (١٦٤٧–١٦٢٦ق.م) الذي وصلت الينا من عهده وثيقـــة تمثــل مراســيم الملك ، وهي تعطي صورة عن الأوضاع العامة في بابل في السنة الأولى من حكمه ، وقد تدخل الملك لإبطال الــديون الخاصـــة وإلغــاء بعــض الضرائب ، وهي إجراءات اقتصادية مؤقتة وليست دائمة ، وهذا يدل على أن الاقتصاد كان في خطر، و كانت هذه الإجراءات لمنع انهياره من جراء الديون الهائلة وتراكم الثروات الخاصة في أيادي فئة قليلة من الناس .

ومن هذا المراسيم نتعرف إلى المدن التابعة لبابل آنذاك، وهـــي: (بابل) و(بورسبا) و(لارسا) و(أوراك) و(ايسن) و(كيسورا) و(مـــالجيوم) و(اموتبالٍ) ومنطقتان أخريان ربما تقعان شرق نهر دجلة ، فــضلا عـــن منطقة (سوخوم) على نهر الفرات ، ولم تشر (التقـــاويم) إلـــى حمـــلات عسكرية وهذا يعطينا انطباعا عن عهد أمن وسلام وهي حالة اســتثنائية ، كالتقويم الذي جاءنا من (سبار) ، وهذا يجعلنا في شك فربما هذه صورة مضللة عن الحقيقة[١١] ، وعلينا أن ننتظر اكتشاف مصادر جديدة لتفــسير السقوط الفجائي لبابل وانتهاء سلالة الأسرة البابلية الأولى ، ففـــي نـــص

---

[١١] اوتو ادزارد ، العصر البابلي القديم ، ص ٢١٣ –٢١٤ .

مسماري بابلي نقرأ (الى سمسو- ديتانا زحــف رجــال حــاتي..)[١٢] أي سيطر الحيثيون على بلاد بابل في عهــد ملكهــا (سمــسو-ديتانــا) (١٦٢٥ -١٥٩٥ق.م) وبالذات في السنة الثلاثين من حكمه (١٥٩٥ق.م) ليصبح بذلك الملك(سمسو- ديتانا) آخر ملــوك ســلالة بابــل الأولــى (القديمة) مفترضين أنها نهاية سلالة الأسرة البابلية الأولى.

ومن خلال النصوص المسمارية والحيثية المتوافرة يمكن لنا رسم صورة للأوضاع العامة في الشرق عموما ، وكيفية وصول الحيثيين إلــى بابل وسقوطها بهذه السهولة على الرغم من قوة ملوكها مثــل حمــورابي وابنه (سمسو-ايلونا) الذي تولى الحكم بعده، والذي كان يمتلك مؤهلات والده الملك والمــشرع الكبيــر حمــورابي، وان شــهد حكمــه اخطــر الاضطرابات في مدينة (بابل) نفسها وهي محاولة خلعه مــن العــرش وتنصيب شخص آخر مكانه، وهذا أتاح الفرصة لــــ (أيلومــا أيلــوم) حاكم القطر البحري لتوسيع رقعة نفوذه فامتدت شــمالا حتــى (نفــر) و (لارسا) ، وقد أقدم (سمسو-ايلونا) بعد إخماد التمرد على إعادة بنــاء الأسوار التي تهدمت في بعض مدن دولته وتقوية قلاعها مثل: (ســيبار) و(ايسين) اللتين تقعان في أقصى حدود دولته جنوبــا بعــد امتــداد نفــوذ (ايلوما ايلوم) شمالا إلى جنوب (ايسين) ، وقد حاول (سمسو-ايلونا) تعويض خسائره في الجنوب باستعادة سلطانه على الطريق التجاري إلــى سورية ودعم علاقته التجارية معها ، وقد قضى سنوات حكمه الأخيرة في الاهتــــمام بالمناطق الشمالية والغربية من دولته لعجزه عن السيطرة على

---

[١٢] أ.ر.جرني،الحيثيون (بلا مطبعة، د.ت)ص٤٣ .

الجنوب[١٣] ، وكذا الحال مع الملك (ابي-ايشوخ) الذي دحر الكاشيين بقوة وجعلهم يغيرون مسارهم، وبكل تأكيد بقي الملك (امي- ديتانا) محافظا على السياسة التي اتبعها أبوه وقبله (سمسو-ايلونا) الذي قام بتأسيس المدن والحصون وتجديد وبناء المعابد المختلفة كما تذكر النصوص المسمارية، كما اهتم بشؤون الري وإصلاح نظام إدارة الدولة [١٤] ومنع تسرب القبائل الكاشية إلى بلاد بابل والدليل على ذلك أن دولته لم تسقط على يد الكاشيين بل على يد الحيثيين.

الحيثيون :

والحيثيون من الدول القوية التي ظهرت في آسيا الصغرى ، وكانت عاصمتهم (حاتوشا) أسسها الملك الحيثي حاتوشيليش (١٦٥٦ -١٦٢٠ق.م) عام (١٦٥٤ق.م) وتقع جنوبي هضبة الأناضول وتعرف باسم (بوغازكوي) في الوقت الحاضر[١٥]، وقامت لهم إمبراطوريتان: (الإمبراطورية الأولى نحو ١٦٥٠-١٥٩٥ق. م) و (الإمبراطورية الثانية نحو ١٤٠٠-١٢٠٠ق.م).

الهجوم الحيثي :

قام الملك الحيثي (مورسيلس الأول) (١٥٩٥ق.م) رابع حكام الإمبراطورية الحيثية الأولى بتجهيز الجيوش الكبير باتجاه الجنوب

---

[١٣] احمد امين سليم ، دراسات في تاريخ الشرق الادنى القديم (بيروت : دار النهضة العربية،١٩٨٩م) ص٣٠٤ .

[١٤] سامي سعيد الاحمد ، العراق القديم ، ج٢ص٢١٦ .

[١٥] للتفصيل ينظر : أ.رجرني ، الحيثيون .

(بلاد وادي الرافدين وبلاد الشام)[16] ولـم يتقـدم باتجـاه بـلاد آشـور، ربما بسبب قوة الآشوريين أو بسبب عقده اتفاقية سلام بينهما أو ربما لهـدف محدد هو القضاء على الممالك الامورية، ولم يكن في نيتـه الوصـول إلـى (بابل) ولكنه بعد أن قضى على الممالـك الاموريـة اسـتجدت لـه أمـور سياسية، فبعد القضاء على الممالك الامورية أصبح قريبـا مـن التجمعـات الكاشية فعقدوا معه تحالفا وطلبوا منه إسقاط بابل لغرض سيطرتهم عليهـا ، وربما كان الاتفاق محسوما منذ البدء وان الهدف الأول والأخير هو إسـقاط بابل وتسليمها للكاشيين الذين يشتركون معهم في كثير من الأمور منها الجنس والمميزات الحضارية الأخرى والقرب الجغرافـي مـن مـوطن الكاشـيين الأصلي وغيرها، وهذا الرأي يتقاطع مع مـا طرحـه (برسـتد) وهـو ان الجيشين " لم يقصدا من غزو بلاد الرافدين احتلالها او استيطانها بل نهبهـا في هجمة سريعة فعادا بعدها الى البلاد وقد قضيا علـى آخـر ملـك مـن نسل حمورابي"[17].

وان الممالك الامورية كانت كبش فداء لازاحتها عن الطريق المؤدي إلى بابل ، وان الفائدة من ذلك نهب ثروتها الاقتصادية فقـط، لـذلك نجـد (مورسيلس الاول) يسقط الممالك الامورية وينهبها ثم يـسقط بابـل دون أن يتحرش بالكاشيين ويترك بابل بعد ذلك للكاشيين ويخرج قافلا بسرعة إلـى موطنه ثم يتم اغتياله بعد ذلك .

---

[16] هاري ساكز،عظمة بابل ترجمة عامر سليمان (بغداد : بلا مطبعـة ،١٩٧٩م) ، ص٩٠ .

[17] انتصار الحضارة، ترجمة: أحمد فخري (القاهرة : مكتبـة الانجلـو، ١٩٦٢م) ص١٩٧.

سقوط بابل :

من خلال النصوص المسمارية البابلية نحاول متابعة سير الحملة الحيثية: يبدأ الهجوم باتجاه الالاخ (تل العطشانة) في الوقت الحاضر قرب انطاكيا، ثم دولة(يمخد) (Yamhad) الامورية في شمالي سورية ، وقد تمت لهم السيطرة على مدينة حلب (Aleppo) العاصمة بعد مقاومة شديدة، ثم سيطروا على كركميش (طرابلس في الوقت الحاضر). ومن قراءة النص الحيثي المعرَّب الذي يقول: (دمر مدينة حلابو وحمل إلى حاتوشا أسرارها وكنوزها)[18] ، يتبين أن عاصمة يمخد (حلب) قد دمرت ونهبت كنوزها وأرسلت إلى العاصمة الحيثية (حاتوشاش) ، ثم اتجهوا إلى مدينة ماري[19] (أطلالها تل الحريري في سورية قرب البو كمال) .

ومن متابعة سير الحملة يتبين أن الملك الحيثي (مورسيلس الاول) لم يقصد الجهة الشرقية من نهر الفرات، تحسبا للدولة الآشورية ؛ إما خوفا أو بسبب اتفاق بينهما لأنها تحت السيطرة الأشورية أو جزء منها ، لذلك بدأ بحلب وماري وهما من مناطق الجهات الغربية لنهر الفرات ، ويبدو انه بعد أن وصل منطقة (سوخوم او سوخي) استقبل من قبل القبائل الكاشية بحفاوة وأصبح بمقدوره التحرك بسهولة بعبور النهر أو السير بمحاذاته ، ولاسيما ان هذه المنطقة أصبحت بعيدة عن ممتلكات الآشوريين ولم تعد جزءا منها.

---

(١٨) جورج رو، العراق القديم،ص٣٣٢ .

(١٩) هاري ساكز، عظمة بابل، ص٩٠ .

ودخل بعد ذلك بابل كما تذكر النصوص البابلية[٢٠]، من دون أن تسلط أضواء كافية على حادثة السيطرة المهمة، سوى أن الملك الحيثي (مورسيلس الأول) اخذ الأسرى والغنائم إلى عاصمته (حاتوشاش)[٢١] ومن بينها تماثيل الإله (مردوخ) وزوجته الإلهة (صربانيتم) ، وعندما رجع قافلا في الطريق نفسه على الجهة الغربية من نهر الفرات، مر بمدينة خانة (عانة) ، وفي هذه المدينة سلم التماثيل إلى الكاشيين[٢٢] ، وهذا يعني انه سلم النصر الذي حققه لهم، مما يدل على أن هناك اتفاقا مسبقا بين الكاشيين والحيثيين ، وان الحيثيين جاؤوا لمساعدة الكاشيين في السيطرة على بلاد بابل لا أكثر، لان الدول البابلية الأولى (القديمة) لم يكن لديها عداء مع الحيثيين ولم تشكل خطرا عليهم أو تحدّ من توسعهم بسبب الموقع الجغرافي ووجود حواجز سياسية أخرى منها الدول الأشورية شمالا والممالك الامورية الشامية شرقا، ثم انه لم يكن للحيثيين أطماع في بابل ، والدليل مغادرتهم بابل بعد مدة قصيرة وتسليمها للكاشيين ، كما ان السيطرة المفاجئة على بابل تدل، بما لا يقبل الشك، على أن الكاشيين الذين عملوا في بلاد بابل فلاحين قد أسهموا في إسقاط الدولة وشكلوا (الطابور الخامس) لمساعدة أبناء جلدتهم في السيطرة وحكم البلاد ولاسيما انهم يعانون أوضاعا معيشية مزرية ويحسون بالغبن والظلم والتفرقة لكونهم طارئين على البلاد .

---

[٢٠] أ.ر.جرني ، الحيثيون، ص٤٣ .

[٢١] سامي سعيد الاحمد ، العراق القديم،ج٢، ص٢١٩ .

[٢٢] جورج رو، العراق القديم ، ص٣٣٢ .

الشراكة الحيثية – الكاشية :

أسهم الآشوريون بصورة أو بأخرى مع الحيثيين والكاشيين في إسقاط السلالة البابلية الأولى، لعدم تدخلهم في إيقاف الزحف الحيثي، وكان بإمكانهم ذلك منذ البداية عندما سقطت يمخد وماري او بعد ذلك عندما اخذوا يتجمعون ويستعدون في منطقة (سوخوم او سوخي) جنوب آشور، وكان من الممكن ضربهم في هذا الإقليم غرب بلاد بابل بمساعدة البابليين ، أو إرسال تعزيزات إلى بلاد بابل من جهة الشمال حتى تتمكن بابل من التصدي للسيطرة الحيثية-الكاشية ، لكن هذا لم يحدث، ونحن نعتقد أن الآشوريين لم تكن نواياهم حسنة مع البابليين فربما أسهموا بإسقاط بابل بمساعدتهم الكاشيين بالانتقال من الجهات الشرقية لبلاد بابل إلى الجهات الغربية وسهلوا أمرهم في الاستقرار والاتصال بالحيثيين ، وربما يرجع ذلك إلى خشيتهم من تحول هجمات الكاشيين إلى حدود دولتهم الشرقية ، ولاسيما انهم اخذوا يشكلون قوة لا يمكن الاستهانة بها ، فضلا عن العلاقة الجيدة التي تربطهم بالحيثيين عندما كانوا في موطنهم الأصلي وهي المناطق الجبلية الشرقية للدولة الآشورية .

من كل ذلك تتوضح القناعة بمساعدة الكاشيين الحيثيين للسيطرة على بابل ومن ثم تسليم الحيثيين بابل لهم ، بهدف إيجاد حلفاء لهم في المنطقة للوقوف بوجه الزحف (الميتاني) الذي اخذ يشكل خطرا واضحا على ممتلكات الحيثيين في مناطق شمالي بلاد الشام، اما القول بان إسقاط سلالة بابل الأولى ليس لغرض الاحتلال أو استيطانها بل نهبها[٢٣] فهو

---

[٢٣] جيمس هنري برستيد ، انتصار الحضارة ، ص١٩٧.

قول لا يمكن الركون إليه ، فمدينة بابل كما ذكرنا سابقا بعيدة عن الحيثيين جغرافيا وسياسيا ولولا وجود أهداف كبرى لما جـازف الملـك الحيثـي (مارسيلس الاول) وجاء إلى بابل ليدفع ثمن سقوط بابل بعد انسحابه منها بمدة قصيرة جدا إذ تم التآمر عليه واغتياله[٢٤].

في النهاية دخل الكاشيون بلاد بابل الحلم الذي طالما حلموا بـه ، مستعملين كل الوسائل للسيطرة عليها ، وربما كانوا اصلا مـع الجـيش الحيثي بقيادة ملكها أكوم الثاني (كاكريمه) (١٥٩٥-١٥٨٥ ق.م) وهو أول ملك كاشي على بابل ، وبذلك أسسوا دولة جديدة بعد أن أعاد الملـك (اكوم الثاني) تمثال الإله (مردوخ) وزوجته (صربانيتم) إلى بابـل ، واحتفل بهذه المناسبة احتفالا دينيا رسميا[٢٥].

سلالة بابل الثالثة :

وقد عرفت هذه الدولة عند الباحثين باسم (سلالة بابـل الثالثـة) وأصبحت مدينة بابل تحكم من قبل سلالة غريبة عليها، ويسمي الكثير من الباحثين هذه السلالة بـ (الدولة الكاشية) (Kassites) بل سموا بـلاد بابل كلها باسم (كاردونياش)[٢٦] وتعني ارض أو مكان الآلهة ، ولاسيما ان الدولة الآشورية التي تقع شمالهم سمت نفسها باسـم الاههـا القـومي (آشور)، وقد استمر حكم هذه الـسلالة فـي بابـل مـن (١٥٩٥) إلـى (١١٥٧ ق.م).

---

[٢٤] أ.ر.جرني، الحيثيون ص٤٣-٤٤ .

[٢٥] طه باقر ، مقدمة في تاريخ الحضارات ، ص٤٧٧ .

[٢٦] جورج رو، العراق القديم ، ص٣٣٢ .

٣- ثبت بملوك سلالة بابل الأولى[٢٧]:

ت	اسم الملك	سنوات الحكم ق.م
١.	سومو- آبم	١٨٨١-١٨٩٤
٢.	سومو-لئيل	١٨٤٥-١٨٨٠
٣.	سابيئم	١٨٣١-١٨٤٤
٤.	آيل- سين	١٨١٣-١٨٣٠
٥.	سين- مبلط	١٧٩٣-١٨١٢م
٦.	حمورابي	١٧٥٠-١٧٩٢
٧.	سمسو-ايلونا	١٧١٢-١٧٤٩
٨.	ابي-ايشوخ	١٦٨٤-١٧١١
٩.	امي- ديتانا	١٦٤٧-١٦٨٣
١٠.	امي- صادوقا	١٦٢٦-١٦٤٦
١١.	سمسو- ديتانا	١٥٩٥-١٦٢٥

٤-النتائـــج :

من كل هذا يتوضح الآتي :

١- إن سلالة بابل الأولى بعد وفاة ملكها القوي (حمورابي) أخذت تحدق بها الأخطار من جميع الجهات ، كما جاء من بعده ملوك لم يرتقوا إلى مستوى حنكته السياسية وحكمته الإدارية في إدارة الدولة داخليا وخارجيا .

---

[٢٧] طه باقر، مقدمة في تاريخ الحضارات، ص٤٩١ .

٢- ساءت الأوضاع في عهد الملك (امي- صادوقا) فحدثت أزمة اقتصادية كبيرة جراء الديون الهائلة ، وتراكم الثروات الخاصة عند فئة صغيرة من الناس .

٣- إن وثيقة مراسم الملك (امي- صادوقا) رسمت لنا الجغرافية التاريخية لحدود سلالة بابل الأولى ، وتمثلت بالعاصمة (بابل) وبورسبا ولارسا وأوراك وايسن وكيسورا ومالجيوم واموتبال ومنطقتين أخريين .

٤- إن الهدف من الهجوم الحيثي على بابل ليس لأغراض النهب حسب ، بل لغرض إسقاط حكومة بابل وتولية الكاشيين الأمر.

٥- هناك علاقات حسنة بين الآشوريين والحيثيين ، فضلا عن الكاشيين ، وكلهم تعاونوا على إسقاط الدولة البابلية الأولى سنة (١٥٩٥ق.م).

كتب الحيرة المفقودة

لمؤلفها هشام بن الكلبي

الدكتور نصير الكعبي

جامعة الكوفة / كلية الآداب

الملخص :

اشار ابن النديم (٣٨٥هـ / ٩٥٥م) ضمن كتابه الفهرست الى مجموعة مصنفات لابن الكلبي فقد اكثرها ولم يصل الينا لكن الذي يخفف من ذلك ان بعضها قد وصل الينا عن طريق الرواية الثانية فالمحاولة في هذا البحث ، تهتم بمتابعة القطع المفقودة وتشخيصها عن طريق تحديد مواطنها التي استقرت فيها وهي من دون شك متعددة بين الكتب الادبية والتاريخية ، بعد هذه المرحلة تاتي عملية تحليل مطالب تلك الكتب وما احتوته من اغراض ، اذ بعد عملية الفحص تلك اتضح ان دور ابن الكلبي كان مهم في تطور علم التاريخ اذ شكلت روايته عامل مؤثر في تبلور فكرة التاريخ عند المؤرخين الاوائل ، ولاسيما الطبري . واجمالا فأن البحث قد كشف عن امكانية اعادة تلك الروايات وتكوين كتب جديدة منها .

المقدمـــة :

أورد ابن النديم (٣٨٥هـ/٩٥٥م) ضمن لائحة مصنفات هشام بن الكلبي (٢٠٤هـ/٨٨١م) كتابين حمل الأول منهما عنوان "الحيرة" ، فيما كان الآخر بعنوان "كتاب الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب

العباديين"[1] ، بيد أن الكتابين – وكأغلب مصنفات ابن الكلبي – فُقدا ولم يصلا بشكل مباشر وصريح ، لكن الذي يخفف من وطأة ذلك ويبعث الأمل في دراستهما وتكوين صورة واضحة المعالم عنهما – الى حد ما – ان قطعا ونقولا قبل فقدانها ، قد أنثبت في تضاعيف مصنفات الأدب العربي. متخذة إياها موردا رئيسا في باب حديثها عن الحيرة وأخبارها.يسعى البحث للاجابة عن سؤال مركزي متعلق بتحديد القطع المفقودة للكتب ومن ثم دراستها دراسة داخلية تحدد ابرز مطالبها ومحاورها.

أولا : مصنف كتب الحيرة :

ينحدر مصنف الكتابين ، أبو المنذر هشام بن محمد بن بشر الكلبي الكوفي ، من أسرة لها مكانة مميزة في الفكر والسياسة بمدينة الكوفة ، فشهد أجداده وقعتي الجمل وصفين مع الإمام علي بن ابي طالب[2] ، وجاء في ذكر ابنه محمد بن السائب انه من علماء الكوفة بالتفسير والأخبار وأيام الناس ومقدم الناس بعلم النسب[3].

ولا ريب في أن تكون نشأة هشام في الكوفة كان لها اثر بارز في بلورة البنية الثقافية والفكرية لشخصيته العلمية وتحديد مسارها والمنحى

---

(1) ينظر: ابن النديم / محمد بن إسحاق (ت٣٨٥هـ/٩٩٥م) ، دار المعرفة (بيروت: ١٩٧٨) ، ص١٤٢؛ الخطيب البغدادي ، أبو بكر احمد بن علي (ت٤٦٣هـ/١٠٧٠م) ، تاريخ بغداد ، (القاهرة: ١٩٣١) ، ص١٤/٤٥.

(2) ابن النديم ، الفهرست ، ص١٣٩؛ ابن خلكان ، أبو العباس احمد بن محمد (٦٨١هـ/١٠٨٨م) ، وفيات الأعيان وأنباء الزمان ، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الرحمن (بيروت: ١٩٧٧) ، ٥/١١٣.

(3) ابن النديم ، الفهرست ، ص ١٣٩.

الذي عرف من خلاله ، وهو روايته وتصنيفه موضوعات يكاد يخص اغلبها العهد السابق للإسلام ولاسيما تاريخ مملكة الحيرة[٤].

ولعله تقف وراء هذا التوجه الأخير عوامل عديدة أهمها ان الكوفة بشكل مجمل أكثر نشاطا من البصرة في تصنيفها تأريخ العرب قبل الإسلام وقد يكون لقربها الزماني والمكاني من مركز مملكة المناذرة (الحيرة) اثر في ذلك[٥]. كما ان مملكة الحيرة عرفت بمستوى ثقافي مميز في التدوين والكتابة ، فيذكر ان لها الفضل في تطور الخط العربي وانتشاره[٦]. فضلا عن كونها مركزا نسطوريا مهما في نشر هذا المذهب بالعراق[٧]. وكان أول ما أولاه الحيريون بالعناية الاهتمام هو تدوين تاريخ مملكتهم وأخبار ملوكهم وأيامهم ومفاخرهم ، الأمر الذي أسهم في بقاء بعض مدوناتهم في الكنائس والبيع ، ومن ثم إفادة إخباري الكوفة منها[٨].

---

[٤] ينظر: قائمة مصنفاته عند ابن النديم ، الفهرست ، ص١٤٤ وما بعدها ؛ ياقوت الحموي ، شهاب الدين ابو عبد الله (ت٦٢٦هـ/١٢٢٨م) ، معجم الأدباء (القاهرة: ١٩٢٥) ، ١٧٢/٨-١٧٣.

[٥] جواد علي ، موارد تاريخ الطبري ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد الثاني (بغداد: ١٩٥٢) ، ص٣١.

[٦] البلاذري ، احمد بن يحيى جابر (ت٢٧٩هـ/٨٩٢م) ، فتوح البلدان ، عني بمراجعته والتعليق عليه: رضوان محمد رضوان (القاهرة: ١٩٥٩م) ، ص٤٥٧.

[٧] ينظر حول ذلك: غنيمة ، يوسف رزق الله ، الحيرة المدينة والمملكة العربية ، مطبعة دنكور الحديثة (بغداد: ١٩٣٦م) ، ص٣٠-٥٣.

[٨] ينظر: الطبري ، أبو جعفر بن جرير (ت٣١٠هـ/٩٢٢م) ، تاريخ الرسل والملوك ، تحقيق: محمد ابو الفضل إبراهيم ، دار المعارف (القاهرة: ١٩٦٨م) ، ٦٢٨/١.

وقد ثمن احد الباحثين جهود ابن الكلبي وإسهاماته التي أضفاها على تطور مدرسة الكوفة التاريخية ، ولاسيما في تاريخ العرب قبل الإسلام بقوله "لولا جهود ابن الكلبي ما كان للكوفة في الواقع فضل في هذا الباب ، ولا انطمست هذه المعلومات التي وردت في الكتب عن تاريخ العرب القديم"(٩).

والحال بعض العلماء المحافظون المطاعن على هشام بن الكلبي ، ولا سيما روايته للحديث والتفسير ، نتيجة إهماله وتحرره الالتزام بشروط الرواية والسند التي هي المعتمد الرئيس لهؤلاء في قبول الرواية أو " الحديث ، وتثبيته من عدمه(١٠)، في حين وثق بشدة في روايته لتاريخ العرب قبل الإسلام والأنساب ، واخذ عنه دون تردد أو اعتراض(١١)، فوثقه ابن النديم بقوله:" انه عالم بالنسب وأخبار العرب وأيامها ومثالبها ووقائعها" (١٢) وثبته ابن خلكان حين قال انه "من اعلم الناس بعلم

---

(٩) جواد علي ، موارد تاريخ الطبري ، ص٢٢.

(١٠) فيذكر عن ياقوت الحموي ما نصه "قال احمد بن حنبل: كان صاحب سير ونسب ما ظننت ان أحدا يحدث عنه ... وقال الدارقطني: هشام متروك وقال غيره: ليس بثقة" ، معجم الأدباء ، ٢٨٧/١٩.

(١١) ينظر: جواد علي ، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام ، (بيروت: ١٩٧٧) ، ١١٤/١؛ عبد الهادي ، مهدي محمد ، هشام بن الكلبي ودوره في التدوين التاريخي ، رسالة ماجستير غير منشورة ، جامعة المستنصرية ، ١٩٨٩، ص١٠١-١٠٢.

(١٢) ابن النديم ، الفهرست ، ص١٤٠.

النسب ... وكان من الحفـــاظ المشاهير" [١٣] وانه كان واسع الرواية لأيام الناس وأخبارهم[١٤].

وتجاوزت لائحة مصنفات الكلبي (١٥٠) مصنفا ، يرجح ان يكون معظمها مـــن ذوات الحجـــم الـــصغير أو المتوســـط ككتـــاب الأصـــنام المطبوع[١٥]، وعالج أكثرها حقبة العرب قبل الإسلام ، فكانت مرجعا أوليا ومعتمدا لما صنف بعده من كتب[١٦].

مصنف الحيرة الخاص بسير الملوك وأخبارهم .

ثانيا : كتاب الحيرة الخاص بسير الملوك وأخبارهم

يبعث مصنفا هشام الكلبي للوهلة الأولى على الاعتقـــاد ، أنهمـــا حـــوى معلومات تخص طبوغرافية الحيرة ووصفا لها من الوجهـــة البلدانيـــة أو الخططية ذلك لتصنيفهما في لائحة ابن النـــديم الخاصـــة بكتـــب البلـــدان وأخبارها ، وورود الكتاب الأول بعنوان "الحيرة" وهي صـــيغة مطلقـــة غير محددة ، تحمله في ان يوضع في أكثر من حقل .

لكن جلُّ معلومات المصنفات العربية المستقاة عن ابـــن الكلبـــي ، وفي موضع حديثها عن الحيرة ، أشارت الى ملوك آل نصر ومدد حكمهم ،

---

[١٣] ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ١٣١/٥.

[١٤] المصدر نفسه ، ١٣٢/٥.

[١٥] مرغوليوث ، دراسات عن المؤرخين العـــرب ، ص١٠٤؛ مـــصطفى ، شـــاكر ، التاريخ والمؤرخون ، دار العلم للملايين (بيروت: ١٩٧٨م) ١٣٩/١.

[١٦] اولندر ، جونار ، ملوك كندة من بني آكل المرار: ترجمـــه وحققـــه وقـــدم لـــه: عبدالجبار المطلبي ، دار الحرية (بغداد: ١٩٧٢م) ، ص٤٦.

والتطورات السياسية التي اعترت مملكتهم ، فركزت على تحالفاتهم مع الدولة الساسانية ، ومقابلة سنوات حكمهم بمن عاصرهم من ملوك آل ساسان[١٧].

ولا ريب في ان ما تضمنته المصنفات العربية في هذا الباب لا يمت بصلة في موضوعاته ومادته للكتب البلدانية أو الجغرافية ، لذا من المحتمل ان يكون كتاب الحيرة – الذي ذكره ابن النديم – كتابا خاصا بسير ملوك الحيرة وأخبارهم ، وليس كتابا في البلدان ، ولعل مجيئه بصيغة الإطلاق ، حمل مصنف كتب ابن الكلبي الى وضعه في هذا الباب[١٨] ، فمن غير المرجح ان يؤلف ابن الكلبي كتابين بذات المعنى في باب واحد. ذلك ما المح إليه المستشرق الروسي كراتشوفسكي ، أبان استعراضه مصنفات ابن الكلبي الجغرافية ، فلم ببشر الى كتاب باسم الحيرة ، وإنما ذكر فقط كتاب "الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب العباديين"[١٩]. ومما يؤيد كون كتاب الحيرة ، في وصف الملوك وسيرهم لا في البلدان ، ما أورده حمزة الأصفهاني نقلا عن هشام بن الكلبي ان عمر بن عدي ، وهو "أول من اتخذ الحيرة منزلا ، من ملوك العرب ، وأول ملك يعده الحيريون في كتبهم من ملوك عرب العراق"[٢٠].

---

(١٧) ينظر: الطبري ، التاريخ ، ٨٨/٢ وما بعدها.

(١٨) صرح ابن النديم في ترجمته لهشام بن الكلبي "له من الكتب المصنفة ما انا اذكره على ترتيبه من خط ابي الحسن الكوفي" ، الفهرست ، ص١٤٠.

(١٩) ينظر: كراتشكوفسكي ، تاريخ الأدب الجغرافي ، ٢٦/١.

(٢٠) حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص٨٥؛ ينظر: كذلك الطبري ، التاريخ ، ٦٢٧/١.

واقتبست المصنفات العربية من كتاب الحيرة قطعا ونقولا متباينة الحجم والأهمية ، وعرضتها باشكال وصور مختلفة ، فمنها من افرد باب خاص بها[٢١]، ومنها من دمجها مع أخبار الدولة الساسانية[٢٢]، ولابد هنا من التمييز والفصل بين مجموعتين من الروايات الخاصة بالحيرة ، فالمجموعة الأولى مثلتها أخبار ابن الكلبي المعتمد فيها على وثائق وسجلات أديرة الحيرة أو كما بينها بقوله "اني كنت استخرج أخبار العرب وانساب آل نصر بن ربيعة ومبالغ أعمارهم ومن عمل منهم لآل كسرى ، وتاريخ سنيهم من بيع الحيرة وفيها ملكهم وأمورهم كلها[٢٣]" ، وغالبا ما صورت روايات هذه المجموعة آل نصر ، بانهم لم يكونوا ملوكا بمعنى الكلمة ، وإنما ولوا الحكم من قبل ملوك إيران ، فوصفوا بالعمال[٢٤].

---

[٢١] ينظر: اليعقوبي ، احمد بن إسحاق بن واضح (٢٩٢هـ/٩٠٤م) ، التاريخ علق عليه ووضع حواشيه: خليل منصور ، دار الكتب العلمية (بيروت: ١٩٩٩م) ، ١٧٨/١ وما بعدها ؛ المسعودي ، أبو الحسن علي بن الحسين (ت٣٤٦هـ / ٩٥٧م) ، مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق: يوسف اسعد داغر ، دار الأندلس (بيروت: ١٩٦٥م) ، ٦٥/٢-٨١.

[٢٢] ينظر: الدينوري ، أبو حنيفة احمد بن داود (ت٢٨٢هـ/٨٩٥م) ، الأخبار الطوال ، تحقيق: عبد المنعم عامر ، انتشارات المكتبة الحيدرية (قم: ١٣٧٩هـ /٢٠٠٠م) ، ص٥٤ وما بعدها ؛ مسكويه ، أبو علي (ت٤٢١هـ/١٠٣٠م) ، تجارب الأمم ، تحقيق: أبو القاسم أمالي (طهران: ٢٠٠١م) ، ٢٢٤/١ وما بعدها.

[٢٣] الطبري ، التاريخ ، ٦٢٨/١.

[٢٤] وفيما يلي نماذج من الأمثلة على سبيل التمثيل لا الحصر نلحظ من خلالها ان هذه المجموعة صورتهم كعمال وولاة تابعين ، فيورد البيروني عن عمر بن عدي انه "من آل نصر ، عمال الأكاسرة على عرب العراق" ، أبو الريحان محمد بن احمد=

أما المجموعة الثانية ، فمن الممكن الاصطلاح عليها "المجموعة العربية" ، إذ أغدقت على حكام الحيرة بلقب ملك ، وصورتهم تصويرا ايجابيا مفخما ، مؤكدة علاقاتهم العربية ، باستعراض قصصهم مع الشعراء ، وبيان طرائفهم والفريد من أخبارهم ، وهي غالبا ما كانت متحررة من ذكر سلسلة ملوكهم بانتظام ، أو الإشارة الى سنوات حكمهم باستمرار ولا يمكن بأي حال نسبة روايات هذه المجموعة الى مؤلف واحد ، وإنما يظهر انه قد تعاقبت رواياتها وأخبارها عبر الأيام ، لتشكل في النهاية مادتها ، وأكثر ما تركز تواجدها في مصنفات الأدب العامة وشروح الشعر[٢٥]. ولا يعنى البحث بهذه المجموعة ، بقدر عنايته بالمجموعة الأولى.

يلحظ على الروايات المتبقية من الكتاب تلازمها في ذكر آل نصر والملوك الساسانيين ، سواء كان ذلك في التناول المفرد ،

= (ت٤٤٠هـ/١٠٤٨م) ، الآثار الباقية عن القرون الخاليه ، تحقيق وتعليق: برويزاد كائي ، (تهران: ١٣٨٠هـ/٢٠٠١م) ، ص١٥٥؛ وجاء أيضا في أمرىء القيس البدء انه من "عمال ملوك الفرس وعاش فيما ذكر هشام بن محمد" ، الطبري ، التاريخ ٥٣/٢؛ ويظهر ان الطبري في مصنفه قد غلب هذه المجموعة وعنون بها أبوابه فجاء "ما كان من الحوادث التي كانت بين العرب في أيام قباذ في مملكته وبين عماله" ، التاريخ ، ٩٥/٢.

[٢٥] ينظر على سبيل المثال: ابن قتيبة ، أبو محمد عبدالله بن مسلم الدينوري (ت٢٧٦هـ/٨٨٩م) ، الشعر والشعراء ، عالم الكتب (بيروت: ١٢٨٢هـ/١٨٦٥م) ابن عبد ربه ، أبو عمر احمد بن محمد الأندلسي ، العقد الفريد ، تحقيق: احمد حسين وآخرين (القاهرة: ١٩٦٥م).

أو المدمج مع فصول أخبار الملوك الساسانيين ، بتوثيق يتعدى في بعض الأحايين عدد السنوات الى الأشهر ، فمثلا عند ذكر عمر بن أمرىء القيس "٣٢٨-٣٧٧م" بأنه حكم "ستين سنة ، من ذلك في زمان شابور ذي الأكتاف أحدى وخمسين سنة وسبعة اشهر ، في زمن اردشير أخي شابور خمس سنين ، وفي زمن شابور بن شابور أربع سنين وخمسة اشهر"[٢٦].

ان هذا الأثر في سجلات أديرة الحيرة ، المقتبس منها ابن الكلبي نواة كتابه ، قد أملتها طبيعة الظروف السياسية للحيرة ، التي دام فيها الوجود السياسي الساساني قرابة أربعة قرون[٢٧]، إذ حمل معه هذا الامتداد ، بعض المؤلفات الساسانية ، المعنية بإخبار الملوك وسيرهم ، فيشار الى ان النضر بن الحارث "كان قدم الحيرة وتعلم بها أحاديث ملوك فارس ، وأحاديث رستم واسفنديار"[٢٨]. والظاهر ان استعانة رواة الحيرة بتلك المدونات ، كان

---

[٢٦] حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص٨٧.

[٢٧] ينظر للتفاصيل: بيغولفسكيا ، نينا فكتورخنا ، العرب على حدود بيزنطة وإيران من القرن الرابع الى القرن السادس الميلادي ، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم ، المجلس الوطني للثقافة والفنون (الكويت: ١٩٨٥م) ، ص٣٧ وما بعدها ؛ الكعبي ، نصر ، الدولة الساسانية ،(دمشق :دار رسلان ،٢٠٠٨)ص٨٦ وما بعد .

[٢٨] ابن إسحاق (ت١٥١هـ/٧٦٨م) ، محمد المطلبي ، السير والمغازي ، تحقيق: سهيل زكار ، دار الفكر (قم:١٤١٠هـ/١٩٨٩م) ، ص٢٠١، ولم يقتصر الأثر الساساني في التدوين والتاريخ على الحيرة ، فشمل أيضا مكة ووسط شبه الجزيرة العربية ففي تحديد تاريخ مولد الرسول (ص) يلحظ هذا الأثر بوضوح ، فورد=

مقصورا على اسم الملك الساساني ومدته ، ليثبت ويقابل في ضوئها عهد الملك الحيري .

غير ان اللافت للنظر على روايات الكتاب هو اضطراب في تسلسل أسماء الملوك الحيريين ومدد حكمهم ، فمن عادة الكتاب ان يذكر مدة حكم الملك إجمالا ثم يذكر ذلك مفصلا محسوبا بالسنة الى مدة حكم من عاصر ذلك الملك من ملوك الفرس ، وإذا دقق ما ذكره أجمالا مع التفصيل ، وجمع مع بعضه البعض ، يلاحظ اختلافا بينا بين حاصل الجمع والعدد المذكور(٢٩).

وتحسس لذلك التباين بعض المصنفين ، فيشير البيروني "الى ذكر بعض أصحاب الأخبار ، ان فيما بين بعض ملوكهم فترات ، وبعضهم أنكر ذلك ، وآخرون زادوا في عدد الملوك ، أو نقصوا ، وكذلك فعلوا بمدد ملكهم" (٣٠) ، وشخص ذات الحال كاتب أخر ، محاولا أعطاء علة وسبب لذلك بقوله: "وقد اختلف أيضا في أسمائهم وترتيب ملكهم اختلافا كثيرا وتنسب الفعل الواحد الى الواحد والاثنين منهم لبعد العهد وكثرة الاختلاف في الروايات"(٣١).

= عن هشام بن محمد ان عبدالله بن عبدالمطلب أبو الرسول (ص) ولد "الأربع وعشرين مضت من سلطان كسرى انوشروان ، ولد رسول الله صلى عليه وسلم في سنة اثنتين وأربعين من سلطانه" ، الطبري ، التاريخ ، ١٥٥/٢.

(٢٩) ينظر: الطبري ، التاريخ ، ٣٧/٢ وما بعدها ؛ حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص٨٣-٩٧.

(٣٠) البيروني ، الاثار الباقية ، ص١٥٥.

(٣١) أبو البقاء ، هبة الله (٥٢٠هـ/١١٢٦م) ، المناقب المزيدية في الملوك الاسدية ، تحقيق: صالح موسى درادكة ومحمد عبدالقادر خريسان ، مكتبة الرسالة (عمان: ١٩٨٤م) ، ٨٧/١.

وارجع بعض المستشرقين هذا الخلط والتباين الملحوظ في الروايات ، الى الخط النبطي المستعمل من قبل أهل الحيرة ، إذ رأى ان ابن الكلبي لم يكن يحسن قراءة النبطية وفهمها ، وعند محاولته قراءتها لم يتمكن من ذلك فوقع في أوهام ، فمثلا انه لم يميز بين الرقم "٢٠" والرقم "١٠٠" لتشابه شكل الرقمين في النبطية ، فقرأ العشرون مئة ، وبذلك زاد سني حكم الملوك. وتركز هذا في الكتابات النبطية المتقدمة ، التي لم تشابه مثيلاتها المتأخرة في قربها من الأبجدية العربية القديمة[٣٢].

ولعل في هذا الرأي بعض الوهن المصحوب بضآلة الأدلة ، لجملة أمورا أولها : انه من غير المستطاع إعطاء رأي قاطع ، بان مدونات أديرة الحيرة وكنائسها خطت بالنبطية ، ذلك لعدم وصول أي منها ، يقود لتلك النتيجة ، بل انه يتعارض مع الروايات المتواترة في ان الحيرة مثلت قناة رئيسة في نقل الخط العربي وإيصاله الى المكيين[٣٣]. ثانيا : يلاحظ على الروايات الواردة عن ابن الكلبي بقاء سني الملوك الساسانيين في حالة اعتدال وثبات منذ الملك الأول حتى الأخير ، بينما كان الاضطراب مقصورا في جهة الملوك الحيريين[٣٤].

وبنى الباحثون استنتاجاتهم ودراستهم بشأن الكتاب المفقود على القطع المتبقية منه في المصنفات العربية ، ولا سيما كتابي

---

(٣٢) نقلا عن جواد علي ، المفصل ٨٩/١.

(٣٣) البلاذري ، فتوح البلدان ، ص٤٥٧.

(٣٤) ينظر: عن ذلك بوضوح جداول البيروني ، ص١٣٦، ١٥٦.

تاريخ الرسل والملوك للطبري وتأريخ سني ملوك الأرض لحمزة الأصفهاني ، إذ يعدان أوسع من استوعب فصوله ، قبل فقدانه ، حتى ان المصنفين بعد منتصف القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي ، كانوا عيالا في معلوماتهم عن الحيرة على جهود هذين المصنفين(٣٥).

واللافت للنظر بشكل أكثر ان يرد ذكر لكتاب سير ملوك الحيرة وأخبارهم في مصدر سرياني عربي حقق أخيرا باسم "مختصر الأخبار البيعية "ارجع محققه الدكتور بطرس حداد بعد مجموعة من القرائن تاريخه الى القرن الخامس الهجري / العاشر الميلادي وردت فيه إشارات صريحة الى اسم الكتاب وطبيعة مادته إذ اقتبس مؤلفه عدد من النصوص والقطع عن أخبار الملوك الحيريين ومن عاصرهم من رجال الدين النصارى أشار المؤلف نفسه في أكثر من موضع الى مصدره بصراحة ففي منتصف حديثه عن الملوك الحيريين وخشيته من الاستطراد في حديثهم لوجود كتاب معروف ومشهور بين الناس ذكر الآتي "ثم ملك الحيرة جماعة من يطول الكتاب بذكر أسمائهم وعددهم ، وكتاب أخبار الحيرة وسيرة ملوكهم يغني عن شرح ذلك فيما نحن بسبيله "(٣٦) .

---

(٣٥) ينظر على سبيل المثال: مسكويه ، تجارب الأمم ، ١١٧/١ وما بعدها ؛ ابن خلدون ، عبد الرحمن بن محمد (ت٨٠٨هـ/١٤٠٥م) العبر ديوان المبتدأ والخبر ، دار أحياء التراث العربي ، ٥٣/٢ وما بعدها.

(٣٦) مؤلف مجهول ،مختصر الأخبار البيعية ،حققه ونشره :الأب بطرس حداد (بغداد :شركة الديوان للطباعة ، ٢٠٠) ص١٣٣ .

ومما يلحظ على ذكر الكتاب في موضع آخر انــه كتــاب جــامع ومعروف لا توجد جدوى مــن ذكــر أخبــار الحيــرة وتناولهــا قبالــه لشهرته ورسوخه في هذا الباب بوصفه كتاب يعتد بمعلومته ومن الصعوبة تجاوزه أو كتابة ما يماثله" وأخبار هذه المدينة المسماة في الكتــب مدينــة القديسين كثيرة جدا .وان اخبرنا باليسير من حديثها طــال الكتــاب بهــا وانقطعنا عما قصدنا له . ولهذه الأخبار كتاب مشهود يجمع فيــه أحــوال ملوكها والمؤمنين منهم وأساقفتها وطهارتهم وما ظهرت من الآيات في أيام كل منهم..." (٣٧)

بيد ان مصنفا يعود لي هذا البدايــة القــرن الــسادس الهجــري / الثاني عشر الميلادي ، وهــو كتــاب المناقــب المزيديــة فــي أخبــار الاسدية(٣٨). الذي لا يوحي عنوانه بدقة لطبيعــة مروياتــه وأصــولها ، حوى معلومات تفرد بها عن المؤلفات الــسالفة لــه ، ففــصل الحــديث عن إحداث الحيرة وأخبارها ، وبمعلومات لــم تــرد مــسبقا ، كطبقــات أهلها وأنسابهم ، وصنوف الجيش الحيري وفرقــه ، وتفاصــيل أخــرى

---

(٣٧) المصدر نفسه ،ص ١٣٦.

(٣٨) حقَّقَ هذا الكتاب حديثا نسبيا في العام ١٩٨٤ ، واتكأ المستشرق كستر في بحثه عن الحيرة وعلاقاتها بالقبائل العربية على مخطوطة الكتاب الفريدة والمحفوظــة فــي المتحف البريطاني وهي ناقصة الأوراق ينظر للمزيد: صالح موسى درادكة ومحمد عبدالقادر خريسان ، مقدمة تحقيق كتاب المناقب المزيدية ، ٥-٣٠؛ كــستر ، م.ج، الحيرة ومكة وصلتهما بالقبائل العربية ، ترجمة يحيى الجبوري (بغداد: ١٩٧٦م) ، ٨-٣٩.

تخص حياة الملوك وممتلكاتهم[٣٩]، بل انه في أحايين عديدة ، اخذ ينبه على النقص الحاصل في تلك المصنفات ، ويقارن ما لديه مع معلوماتها. ففي سرده للروايات التي قيلت في اصل تسمية العباد قال "ذكر الطبري هذا الوجه ..." [٤٠] ثم ينفرد بروايات جديدة ، كذلك في تعداده لكتائب الجيش الحيري قال "وذكر الطبري انه لم تكن ألا كتيبتان"[٤١].

يحتمل مما تقدم أن أَبا البقاء في مواضع انفراده بأخبار الحيرة وأحداثها ، اسثل معلوماته من مدونات حيريه لم يطلع عليها ابن الكلبي ، وهي من حيث المطالب والأغراض تنسجم مع كتابه ، فيؤشر ان ميولها بقيت إيرانية ، كما أنها انفردت بروايات نصرانية عن تنصر بعض ملوك الحيرة[٤٢]، وقد صرح علنا في احد المواضع بمصادر اقتباساته وهو يبين ان أمامه أكثر من نسخه ، فيقول "ذكر في بعض كتب الحيرة ان الذي كان كسرى اقطع النعمان من البلاد رستاق السيلحين ... كذا رأيت في نسخه ..."[٤٣].

---

(٣٩) ينظر: أبو البقاء ، المناقب المزيدية ، ١/١٠٥، ١٠٦، ١٠٧، ١٠٨، ١٠٩، ٢/٣٦٧، ٣٧١، ٤٥١، ومما يثبت على محققي الكتاب انهما لم يتمكنا من مقارنة هذه الانفرادات ومقابلتها بالمصادر الأخرى ، واكتفى بمقابلة نصوصه مع دراسة كستر

(٤٠) أبو البقاء ، المناقب المزيدية ، ١/١٠٩.

(٤١) المصدر نفسه ، ١/١/١١٠.

(٤٢) المصدر نفسه ، ١/٢٦٧-٢٧١.

(٤٣) المصدر نفسه ، ٢/٥٠٠-٥٠١.

يتضـــح من ذلك ان هنالك مجموعة من المدونات الخاصة بـــسير الملوك وأحداثهم – أو بالمعنى الدقيق – سجلات رسميه تناولـــت دقـــائق أخبارهم وعلاقاتهم ، وان ابن الكلبي اتكأ على احد تلك السجلات في أنشاء كتابه وتصنيفه ، وان سجلات أخرى تعنى بذات الغرض لم تصل يـــده ، ومما يبعث على ترجيح هذا. اهتمام الحيريين وعنايتهم الـــشديدة ، بحفـــظ أخبار ملوكهم وتدوينها ، والحرص على نشرها وتعليم صبيانهم إياهـــا ؛ فيشير بذلك الطبري "ان أمر آل نصر بن ربيعة ومن كان من ولاة ملوك الفرس وعمالهم على ثغر العرب الذين هم ببادية العراق عند أهل الحيـــرة متعالما مثبتا عندهم في كنائـــسهم وأســـفارهم"(٤٤). او قـــول ذات ابـــن الكلبي "أدركت أهل الحيرة وهم يعلمون صبيانهم في الكتاتيب أسماء ملوك آل نصر ، وسيرهم وأخبارهم وأحاديثهم ، كما يعلمونهم غيـــر ذلـــك مـــن انواع العلـــم"(٤٥).

ويثبت على منقـــولات أبـــي البقـــاء وقطعـــه مـــن كتـــب او سجلات الحيرة أنها كانت منتـــشرة معروفـــة ، فـــي بيئتـــه يومـــذاك – الأمارة المزيدية – وإنها كانت مدونـــة مـــسطورة ، فـــألمح لـــذلك في مواطن عديدة مـــن تلـــك القطـــع بقولـــه "وأحـــاديثهم فـــي ذلـــك مشهورة وأخبارهم مأثورة" (٤٦) او قولـــه: "هاهنـــا فـــصول ثلاثـــة تتـــضمن ذكـــر أفعـــال ثلاثـــة مـــن أفعـــالهم المدونـــة المـــسطورة المروية المأثورة"(٤٧) .

---

(٤٤) الطبري ، التاريخ ٦٢٨/١.

(٤٥) أبو البقاء ، المناقب المزيدية ، ٨٧/١ .

(٤٦) المصدر نفسه ، ١١٠/١-١١١.

(٤٧) المصدر نفسه ، ٤٧٨/٢.

إنَّ اقتناء الإمارة المزيدية للتراث الحيري ، واحتفاظها به ، ومن ثم استفاد أبو البقاء منه ، أكثر من غيره أو من معاصريه ، وعلى الرغم من الفارق الزمني بين اندثار الحيرة أبان نشوء الكوفة (١٧هـ/٦٣٨م) ، وزمان تأليف كتاب المناقب المزيدية ، وهي مدة تقارب الستة قرون ، له مبرراته الموضوعية المسهمة في حضور هذا التراث وتواجده. إذ من المعلوم ان هذه الأمارة[٤٨]، اقتدت في شؤونها السياسية وهياكل أنظمتها الإدارية بمملكه الحيرة واتخذت منها مثالا يحتذى به ، فتلقب أمراؤها بـ "ملك العرب" ، وهو لقب اختص به ملوك آل نصر. وقد تكمن دوافع تلك المحاكاة ، كما تبين في دراسة تخصيصه عن المزيديين "في ان كليهما من القبائل العربية التي نزحت من الجزيرة العربية ، واستطاعت ان تكون لها كيانا خاصا مستقلا عن السلطة الحاكمة. فالساسانيون كانوا يعانون من هجمات القبائل على حدود العراق الغربية ، فضلا عن الروم ، وكذلك بالنسبة للمزيديين استغلالهم ظروف الضعف الداخلي للدولة العباسية"[٤٩].

وانعكس تمثل بني مزيد بآل المنذر بوضوح في كتاب المناقب الذي هو أشبه بمقارنة عقدها مؤلفه بين أمراء الدولتين ، ويرشح من الكتاب ان غاية مؤلفه وغرضه الرئيس ، هو أبراز مناقب المزيديين وإظهارها ،

---

[٤٨] نشأت الأمارة المزيدية (٣٨٧-٥٥٨هـ/٩٩٧-١١٦٢م) ، أبان الضعف الذي دب بالدولة العباسية في العهدين البويهي والسلجوقي ، وتكونت هذه الأمارة من مجموعة القبائل ذات الطابع البدوي في منطقة الحلة ، ينظر للمزيد من التفاصيل ، ناجي ، عبدالجبار ، الأمارة المزيدية ، دار الحرية (بغداد: ١٩٧٠).

[٤٩] عبدالجبار ناجي ، الأمارة المزيدية ، ص٤-٥.

ومحاولة بيان أنها أفضل مما شاع وانتشر في أذهان الناس عن ملوك الحيرة. بل انه في أحايين عديدة يحمل على هؤلاء الملوك وسيرهم ويحاول تبخيسهم بعرض أعمال ومنجزات للأمراء المزيديين المقرب منه ، لكنه في المحصلة النهائية قد حفظ جزءا مهم من كتابات أهل الحيرة ، باستحضارها في مؤلفه هذا(٥٠).

واعتمادا على ما أوردته المصنفات العربية من قطع ونقول من كتاب سير ملوك الحيرة وأخبارهم ، يمكن إجمال أهم خصائصه ، وما دارت عليه مطالبه وإغراضه والمنهج المقتفى فيه بالنقاط الآتية :

١- تأثرت بعض مرويات الكتاب والمستقاة من بيع الحيرة وكنائسها بالنظرة النصرانية ، فمزجت رواياتها بالمعاجز والكرامات والخوارق ، كقصة تنصر النعمان وسياحته في الأرض(٥١)، وحاولت أعطاء بُعْدٍ زمانيّ لتواجد النصرانية وانتشارها في الحيرة(٥٢) ،

---

(٥٠) ينظر على سبيل المثال: أبو البقاء ، المناقب المزيدية ، ١/٢٦١، ٢٧٠، ٢/٣٦٧.

(٥١) حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص٨٨-٨٩ ، ابو البقاء ، المناقب المزيدية ١/٢٦٤.

(٥٢) انتشرت النصرانية على المذهب النسطوري في الحيرة مع بداية القرن الرابع الميلادي ، بتشجيع من إيران وبالضد من المذاهب النصرانية الرسمية في الإمبراطورية البيزنطية لاختلاف النساطرة ، عن تلك المذاهب ، ولم ترد أشارة تؤكد تنصر أمرىء القيس ، وقد بقيت الكتلة الغالبة في الحيرة تعتقد بالوثنية ، ينظر للمزيد عن ذلك: ألبير ألبونا ، تاريخ الكنيسة الشرقية (الموصل: ١٩٧٣م) ، ص٨١ ، اسموسن ، جي.ب ، فاتحة انتشار المسيحية في إمبراطورية الإيرانيين ، ضمن كتاب فاتحة انتشار المسيحية في الشرق ، ترجمة جرجيس فتح الله (اربيل: ٢٠٠٥م) ، ص٢٩ وما بعدها.

فجعلت من أمرئ القيس (٢٨٨-٣٢٨م) صاحب نقش النمـــارة[٥٣].
أول من تنصر من ملوكها لكن ذلك لا يقلل عن أهمية بعــض قطــع الكتاب المفقود ، في تاريخ النصرانية وسير حوادثها في العــراق ، ولاسيما القطعة المنفرد بإيرادها أبو البقاء ، التي تلخــص فكرتهــا الرئيسة ، في استئذان المنذر من كسرى ابرويز فــي تعمــده علــى المذهب السنطوري ، ومن ثم تشجيع ابرويز له في الانضمام الى هذا المذهب ومناصرته[٥٤]، مما يرجح أن القطعة الفت في عهد الدولــة الساسانية (٢٢٤-٦٥١م) وقبل سقوطها.

٢- نال منهج ابن الكلبي ، باتكائه على موارد أصيله مدونة ، استحــسان الباحثين وإعجابهم فوصفه كب ان "مرجع الفضل إليه فــي عنايتــه بتدوين الأخبار التاريخية الخاصة بمدينة الحيرة وأسرتها المالكة ... وقد خطا هذا العمل باستناده الى الوثائق المحفوظة في كنائس الحيرة والأسانيد الفارسية التي ترجمت له خطوات واسعة نحو التأليف القائم

---

[٥٣] نقش النمارة: عثر الآثاريون على هذا النقش في قرية النمارة الواقعة في منتــصف الطريق بين مدينة دمشق وبصرى ، وخط بالنبطية على لوحة من حجــر البازلــت مقاسها ١١٦×٣٣سم[٢] واستثمر الباحثون هذا النقش استثمارا كبيرا وعد مــن أهــم النقوش المكتشفة عن تاريخ العرب قبل الإسلام ، اذ حوى معلومات عن هذا الملك وعلاقة القبائل العربية وبإيران وبيزنطة ، ينظر للمزيــد: بيغولفــسكيا ، العــرب على حدود بيزنطة وإيران ، ص٤٨ وما بعد ؛ جواد علــي ، المفــصل ، ١٩٠/٣ وما بعدها.

[٥٤] ينظر: أبو البقاء ٢٦٦/١-٢٧٠.

على أساس العلم"[٥٥]. ونعته كذلك بروكلمان بقوله "كان هذا المنهج غير المألوف في البحث حينئذ سببٌ في إثارة التهم وتوجيه المطاعن إليه من قبل المعاصرين ... لكن البحث الحديث قد أكد كثيـرا مـن أقواله" [٥٦]، وانتهى باحث أخر الى القول عنه "قد سلك مسلكا جعله في طليعة الباحثين في الدراسات الاثاريه عند المسلمين ، برجوعـه الى الأصول ، واعتماده على المراجع التاريخية ، متبعا سبيلا تختلف عن سـبل أهل اللغة في البحث ، وهو بطريقته هذه قريب من طريقة المؤرخين في تدوين التـاريخ"[٥٧].

٣- أظهرت قطع الكتاب ميلا ملموسا تجاه ملوك الحيرة ، بتفخيم سيرهم والاجتناب عن ذكر نكباتهم ، لذا قيل "إنما روى من أحاديثهم النادر الذي لهم فيه الفخر للدلالة على علو الشأن والأمر واغفل ماسواه مما يدل على ضد ذلك[٥٨]، وأقصى كتبه الحيرة كل من توثب على الملك من غير سلالة آل نصر ، فلم يحشر الملك الكندي الحارث بن حجر (٤٩٠-٥٢٨م) ، على الرغم من حكمه الحيرة لمدة من الوقت[٥٩].

---

[٥٥] كب ، هاملتون ، علم التاريخ ، ترجمة: إبراهيم خورشيد وآخرين ، كتـب دائـرة المعارف الإسلامية (بيروت: ١٩٨١م) ، ص٥٢.

[٥٦] بروكلمان ، كارل ، تاريخ الأدب العربـي ، ترجمـة: عبـدالحليم النجـار ، دار المعارف (القاهرة: ١٩٦٢م) ٣/٣٠.

[٥٧] جواد علي ، المفصل ، ٨٧/١.

[٥٨] أبو البقاء المناقب المزيدية ، ١١٨/١.

[٥٩] ورد عن هشام بن الكلبي انه قال "انه لم يجد الحارث فيمن أحـصاه كتـاب أهـل الحيرة من ملوك العرب قال: وظني أنهم إنما تركوه لا نه توثـب علـى الملـك =

٤- حوت قطع الكتاب المتبقية في استعراضها ملوك الحيرة ، أخبار معاصريهم من ملوك الغساسنة ، حتى أن اغلب مادون عن الغساسنة في المؤلفات العربية الإسلامية ، مستقى من الروايات الواردة عن ملوك الحيرة وعربها ، لذا كانت معتمدا مهما للباحثين عن هذه المملكة التي لم تنل تلك العناية من قبل الإخباريين[٦٠]، بيد انه لا تأخذ هذه الروايات ألا بعد تحرز ونقد شديدين ، كونها تأطرت "بطابع التعصب لأهل الحيرة على الغساسنة ، لاعتمادها على روايات أهل الحيرة وعلى أهل الكوفة في سرد تاريخ الغساسنة ، وقد كان ملوك الحيرة أندادا لملوك الغساسنة"[٦١].

٥- ضم كتاب الحيرة على الرغم من الصبغة السياسية الطاغية عليه ، معلومات تخص بعض الممارسات الاجتماعية ، والإحصاءات الاقتصادية ، ومع محدوديتها إلا أنها تبقى ذات أهمية مميزة ، لتفرد الكتاب بذكرها ، ومعاصرة كتبته لزمانية الحوادث ومكانيتها[٦٢].

= بغير إذن من ملوك الفرس ، ولا نه كان بمعزل عن الحيرة التي كان دار المملكة ولم يعرف له مستقر ، وإنما كان سيارة في ارض العرب" ، حمزة الأصفهاني ، تاريخ سني ملوك الأرض ، ص٩٢.

[٦٠] ينظر على سبيل المثال: نولدكة ، ثيودور ، أمراء غسان ، ترجمة: بندلي خوري ، وقسطنطين زريق ، المطبعة الكاثوليكية (بيروت: ١٩٣٣م) ، ص ٥، ٧، ٢٣، ٢٨، ٤٠، ٥٠، ٥٨، ٥٩، ٦١، ٧١.

[٦١] جواد علي ، المفصل ، ١/٨٠.

[٦٢] ينظر: أبو البقاء ، المناقب ، ٢/٥٠٠.

ثالثا: كتاب الحيرة وتسمية البيع والديارات ونسب العباديين

إنَّ أول ما يلفت من عنوان هـذا الكتـاب ، طابعـه التركيبـي ، المكـون مـن ثلاثـة تراكيـب أو أجـزاء يـتمم بعـضها الآخـر ، فابتدأ بلفظة الحيـرة – وبمـا ان ابـن النـديم صـنفه ضـمن لائحـة هشام بن الكلبي الخاصـة بأخبـار البلـدان[٦٣]، لـذا يتركـز التوجـه ، ان تناول الحيرة فيـه مـن الجانـب البلـداني ، ويـدعم هـذا مجـيء الجزء الثاني منه أي "تسمية البيع والديارات" وهي صيغة لا تثير غيـر احتمال التناول الجغرافي أيضا ، وكـذا الجـزء الأخيـر منـه "نـسب العباديين" [٦٤] الذي لا يبعد كثيـرا عـن الغـرض الـرئيس للمـصنف الكتاب ، وهو ان يؤرخ للنـصرانية وانتـشارها فـي حيـرة بوسـاطة أبرز آثارها ووسائل نشرها وهي الأديرة ، ولعل تـصدر لفظـة الحيـرة عنوان الكتاب ، توحي أنها كانـت مـدخلا أو تمهيـدا أوليـا للحـديث عن أديرة تلك المدينة ومواضعها.

غير أن كتـاب الديـارات فقد مـع اغلـب مصنفات هشـام ابـن

---

[٦٣] ابن النديم ، الفهرست ، ص١٤٢.

[٦٤] العباد: لفظة أطلقت في الأصل على من تنصر من أهل الحيـرة ، لتميـزهم عـن غيرهم من سكان المدينة الوثنين ، وكانوا في بادئ أمرهم فئة قليلة ، ومع انتـشار النصرانية في الحيرة ، لازمت التسمية جميع مسيحيها ، فصارت لهم علمٌ خـاص بهم ، ميزهم أيضا عن بقية النصارى من غير أهل الحيرة ، ينظر للمزيد: البكري ، ابو عبدالله (ت٤٨٧هـ/١٠٩٤م) ، سمط اللآليء ، تحقيـق: عبـدالعزيز الميمنـي (القاهرة : ١٩٣٦م) ، ٢٢٢/١؛ غنيمة ، الحيرة ، ص١٦ وما بعدها.

الكلبي ، لكن الذي قد يهدي الى بعض معالمه ، ومادارت عليه ابرز محاوره ، أن المصنفات التالية له ، يحتمل في حديثها عن الحيرة وأديرتها ، قد اقتبست نقولا وقطعا منه ، وأكثر ما يستقطب الانتباه ، المؤلفات الباحثة في الديارات وأخبارها ، ألا ان هنالك مجموعة من الكتب عنت بذات الغرض وكما في الجدول الآتي:

جدول رقم (١)

ت	اسم المصنف	سنة الوفاة	اسم الكتاب	وصوله من عدمه
١	أبو الفرج الاصفهاني	٣٥٦هـ/٩٦٦م	الديارات	فقد[٦٥]
٢	السري الرفاء الموصلي	٣٦٢هـ/٩٧٢م	الديرة	فقد[٦٦]
٣	أبو الحسن الشابشتي	٣٨٨هـ/٩٨٨م	الديارات	وصل معظمه[٦٧]
٤	الخالدان	القرن الرابع الهجري	الديارات	فقد[٦٨]
٥	أبو الحسن علي بن محمد السماطي	حي في أواخر القرن الرابع الهجري	الديارات	فقد[٦٩]
٦	محمد بن الحسن النحوي	لم ترد وفاته	الديرة	فقد[٧٠]

---

(٦٥) يقول الثعالبي ، عبد الملك بن محمد (ت٤٢٩هـ/١٠٣٧م) ، "والذي رأيته من كتبه كتاب الديارات" ، يتيمة الدهر ٦٤/٣.

(٦٦) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٢٢٧/٤؛ ياقوت ، معجم الأدباء ، ٢٨٤/١.

(٦٧) الشابشتي ، أبو الحسن علي بن محمد (ت٣٨٨هـ/٩٩٨م) ، الديارات ، تحقيق: كوركيس عواد ، (بغداد: ١٩٦٦م) مقدمة التحقيق ، ٣-٥٣.

(٦٨) ابن خلكان ، وفيات الأعيان ، ٤٨١/١.

(٦٩) ابن النديم ، الفهرست ، ص٢٢٠.

(٧٠) ابن النديم ، الفهرست ، ٢٨٧؛ ياقوت معجم البلدان ، ٦٥/٦.

يتبين من الجدول المذكور آنفا أن جميع المصنفات المؤلفة في الديارات بعد زمن الكلبي فقدت أيضا ، سوى كتاب الديارات للشابشتي ، كذلك افرد أصحاب المعاجم البلدانية ، بابا مخصوصا للأديرة ، غطى بعض منها أديرة الحيرة[٧١]، وبما انه لا يوجد طريق اسلك لدراسة كتاب البيع والديارات لابن الكلبي من المصنفات المشار إليها ، لمجيئها بعده ، وتناولها ذات الموضوع ، لذا من المفيد دراستها دراسة داخلية ، لعلها في النهاية ترشد الى مظان الكتاب المفقود ، واهم ما يشار إليه هنا كتاب الديارات للشابشتي.

لقد ضم هذا الكتاب (٥٣) ديرا تناثرت مواضعها في مصر وبلاد الشام والعراق ، كان للأخير والحصة الأكبر فيها ، اذ بلغت (٣٧) ديرا موّزعة في بغداد والموصل والبصرة ومنطقة الحيرة ، يعني البحث منها أديرة الحيرة وعددها (٦) ، وهي على التوالي "دير ابن مزعوق ، دير سرجس ، دير الاساقف ، قبة الشتيق ، دير هند ، دير زرارة"[٧٢].

يثبت على أديرة الحيرة الواردة عند الشابشتي ، وصفها الدقيق ، الذي يوحي ان كاتبها ذو معرفة بمسالك منطقة الحيرة والكوفة ومسافاتها ، ووقوفه على أطلالها ، وتضمينه أقوال أهل المنطقة فيها ، فضلا عن إشارته لتاريخية ذلك المكان وما آل إليه وضعه

---

[٧١] ينظر: البكري ، معجم ما استعجم ، ٢/٥٧٠-٦٠٧؛ ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٢/٤٩٠ وما بعدها ؛ العمري ، فضل الله ، مسالك الأبصار في الممالك والأمصار ، تحقيق: احمد زكي باشا (القاهرة: ١٩٢٤م) ١/٢٦٣ وما بعدها.

[٧٢] ينظر : الشابشتي ، الديارات ، ص٢٢٨، ٢٣٠، ٢٣٣، ٢٤١، ٢٤٤.

زمان تدوين معلوماته[٧٣]، غير ان ابرز ما يحدد زمان تدوين هذه القطع ، العبارات التوقيته المقترنة بذكر الأديرة ففي حديثه عن دير سرجس قال "... وقد خربت الآن وبطلت وعفت آثارها ..." [٧٤]، او في الحديث عن ديارات الاساقف فورد "وما بقي الآن منه فهو ديارات وبيع للنصارى ..."[٧٥] وفي الكلام ايضا عن القصور المحيطة بهذا الدير جاء "فهذه قصور الحيرة الباقية الآن"[٧٦].

والجدير بالملاحظة ، ان نصوص الشابشتي عن أديرة الحيرة تتكرر العبارات التوقيتية نفسها ، بعد أكثر من مائتي عام عند ياقوت الحموي (القرن السابع الهجري) ، والعمري (القرن الثامن الهجري) ويبرز أمام هذا احتمالان ، الأول : أن ما ذكرته المصادر المتأخرة عن الشابشتي ، كان نقل حرفيا منه ، أما الاحتمال الثاني ، فهو ان جميع هذه المصنفات قد نقلت من مصدر أقدم منها ، اختص بأديرة الحيرة ، وبدافع الاستمرار في النقل ، ظلت العبارات التوقيتية على وضعها ، بلا تغيير ، فيخيل لمن يقرءوها ، أنها من وضع الكاتب ، ويعتقد في الاحتمال الأخير انه أكثر رجحانا ، لان الشعر الذي استشهد به في طيات الحديث عن تلك الأديرة ، لا يتعدى عهد منشئيه بداية القرن الثالث الهجري ، أي قبل وفاة ابن الكلبي ، علاوة على هذا ، ان ما قيل من شعر ، جرى اغلبه على ألسنة شعراء كوفيين وكما هو مبين في الجدول الآتي :

---

[٧٣] ينظر على سبيل الوصف عن دير سرجس الشابشتي ، الديارات ، ص٢٣٣.

[٧٤] المصدر نفسه ، ص ٢٣٣. [٧٥] المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

[٧٦] المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

جدول رقم (٢)

ت	اسم الشاعر	سنة الوفاة	اسم الدير	عدد الابيات
١	محمد بن عبد الرحمن الثرواني[٧٧]	كوفي معاصر لابن الكلبي	دير مزعوق	٢٢
٢	أبو نؤاس[٧٨]	١٩٥هـ/٨١٠م	دير سرجس	٤
	أبو نؤاس[٧٩]	١٩٥هـ/٨١٠م	ديارات الاساقف	٥
	أبو نؤاس[٨٠]	١٩٥هـ/٨١٠م	دير هند	٥
٣	الحسين بن الضحاك[٨١]	٢٥٠هـ/٨٦٤م	دير سرجس	١٢
٤	علي بن محمد الحماني العلوي[٨٢]	كوفي معاصر لابن الكلبي	ديارات الاساقف	١١
٥	بكر بن خارجة[٨٣]	كوفي معاصر لابن الكلبي	قبة الشتيق	١٣
٦	النابغة الذبياني[٨٤]	٦٠٤م	دير هند	١
٧	مطيع بن إياس[٨٥]	١٩٩هـ/٨١٤م	دير هند	١٢
٨	سليمان بن محمد[٨٦]	كوفي معاصر لابن الكلبي	دير زراره	٣٠
			دير هند	٨
	المجموع			١٢٣ بيتا

(٧٧) المصدر نفسه ، ص ٢٣٠.

(٧٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣.

(٧٩) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

(٨٠) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤.

(٨١) المصدر نفسه ، ص ٢٣٣.

(٨٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٦.

(٨٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤١.

(٨٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤.

(٨٥) المصدر نفسه ، ص ٢٤٤.

(٨٦) المصدر نفسه ، ص ٢٤٧.

وان الأحداث التاريخية الواردة في سياق تلك الأديـرة ، كزيـارة هارون الرشيد (١٧٠-١٩٣هـ/٧٨٦-٨٠٩م) وغيرها لا تخرج في فلكها عن التاريخ السابق[٨٧].

وقد يكون بسبب عدم مطالعة أشارة صريحة عند الشابشتي تظهـر اعتماده على مصنف الديارات لابن الكلبي ، ان عصره شهد تحررا مـن ذكر الأسانيد ومصادر المعلومات أمام كل باب أو مادة ، والاكتفاء بـذكره إجمالا في ديباجة الكتاب[٨٨]، لكن سقوط ثلث المخطوط وضياعه كما بين محققه فوت الفرصة في الإطلاع على موارده بشكل صريح[٨٩].

والظاهر ان مصنف الديارات ، لم يفقد ، وبقى الى مدة متأخـرة ، بالنسبة للشابشتي ، فجاء عند ياقوت ما يوحي لذلك في مقدمة اقتباسه عن دير الاسكون حين قال "... وهكـذا وصـف مـصنفو الـديارات هـذا الدير" [٩٠]، وأشار العمري الى هذا المعنى بوضوح في حديثه عن الـدير ذاته بقوله "... ذكر مصنف ديارات الحيرة ..." [٩١].

ولقلة القطع المتبقية من الكتاب ، فانه لا يتوقع عند بيان خصائصه واهم ما تميزت به مطالبه ، إعطـاء صـورة ذات درجـة عاليـه مـن الوضوح ، وإنما بقدر ما وصل من نقول عنه وهي كما يأتي:

---

[٨٧] المصدر نفسه ، ص ٢٣٨-٢٤٨.

[٨٨] ينظر: الشابشتي ، مقدمة التحقيق ، ص٣١.

[٨٩] ذكر محقق الكتاب ما نصه "وعندنا الساقط منها ... قد يبلغ ثلث الكتاب" ، المصدر نفسه ، ص٥.

[٩٠] ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٤٩٨/٢.

[٩١] العمري ، مسالك الإبصار ، ٣١١/١.

١- نال كتاب البيع والديارات ، الريادة وقصب السبق في بابه ، اذ لم ترد إشارة في الأخبار الى تأليف سبقته في هذا المضمار ، لذا كان له اثر على مصنفي الأديرة التالين له ، ولا سيما عند تناولهم أديرة الحيرة[٩٢]، فحاز وثاقه المصنفين ، ففي تخبط الروايات واضطرابها في دير الجماجم ونسبة ذلك لابن الكلبي وثقه ياقوت الحموي بقوله "هذا عندي بعيد من الصواب ، وهو مقول على ابن الكلبي وليس يصح ، عنه فانه كان أهدى الى الصواب من غيره في هذا الباب"[٩٣].

٢- حفظ مصنف البيع والديارات ، مجموعة ليست بالقليلة من أشعار الكوفيين ونوادرهم ، فبلغ عدد الأبيات الواردة عند الشابشتي حوالي (١٢٣) بيتا[٩٤]، وهي ذات أهمية مضاعفة ، لفقدان دواوين مؤلفيها ، أو عدم ورودها فيما تبقى من مجاميعهم. كما ان الكتاب بقطعه المتناثرة في المصنفات العربية ، من الممكن استثمارها في تتبع البدايات الأولى لما عرف فيما بعد بـ (أدب الأديرة)[٩٥].

---

[٩٢] ينظر الجدول رقم (١).

[٩٣] ياقوت الحموي ، معجم البلدان ، ٢/٥٠٣.

[٩٤] ينظر الجدول رقم (٢).

[٩٥] ينظر للمزيد عن هذا الأدب وتطوره واهم من اختص به ، و الأغراض التي تناولها ، القيسي ، نوري حمودي ، أدب الأديرة ، مجلة المجمع العلمي العراقي ، المجلد السادس والثلاثون ، الجزء الثاني (بغداد: ١٩٨٥) ص١٠٣ وما بعدها

نقد (نقد العقل العربي)
"يحيى محمد" انموذجا"

الدكتور.إياد كريم الصلاحي
كلية الآداب – جامعة واسط

الملخص :

يهدف هذا البحث بالدرجة الأساس الى فهم خطاب "يحيى محمد" عبر نقده للمناهج الاخرى الفاعلة في تكوين الفكر العربي المعاصر (وبالذات مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي) فهو بعد ان يعيب على نصر حامد أبو زيد طريقته التجزيئية التي تفتقر الى المنهجية الكلية والشاملة، وعلى حسن حنفي دورانه على ما دار عليه التراث من غير ضوابط للامساك به والسيطرة عليه روحا وطرقا ، ليصل الى مشروع الجابري فيصفه بأنه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، وذلك لكونه قام فعلا بمنهجية الامساك بالنظام الكلي للفكر الاسلامي كشاغل اساسي يمكن من خلاله السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعينا في ذلك بالنقد المعرفي.

المقدمة

ابتداءً لا ارى ضرورة لتقديم اعتذاري لقارئ هذا البحث عن عدم معرفتي بشخص الاستاذ "يحيى محمد"، وجهلي التام بظروف حياته، ان كان ميتا او مازال حيا يرزق. على الرغم من اتفاقي الكامل مع استاذنا الجليل الدكتور حسام محيي الدين الالوسي بضرورة تجنب التعامل مع

الأفكار وكأنها نتاج عقول خارجة عن الزمان والمكان، نتاج عبقريات فالتة من العلاقات السببية، تبدع من الفراغ وكيفما تريد. لكون هذا المنهج ينتج عنه ان الدارس يدرس فيلسوفا فلا يعرف القراء زمانه ومكانــه، تــاريخ حياته، طبقته، مجتمعه، والأسس المادية والجمالية التي تحيط به. يدرسون أفكاره فقط، ويتجادلون حولها وكأنها مسالة رياضية بحتة، او كأنها لابد ان تكون معبرة عن شيء، صحيحة او كاذبة بذاتها دونما أي افتراض انهــا ستبقى طلسما لايعرف معناه او صحته من خطئه ان لم يتبــين ظــروف وجوده، وماذا تعكس. وهكذا تعيش الأفكار في عالمها الخاص، عالم مجرد مقطوع الصلة بالواقع الذي انشأه او جاء هو ليعبر عنه او لينفيه، فتنفصل -نتيجة ذلك المنهج- المفاهيم والكلمات والجمل والافكــار عــن منــشئها وواقعها وتصبح مجموعة من المجردات والمطلقات، فيصار الى الحــديث عن العدل والحق والخير والجمال والحب وكأنها موجودات مجردة قائمــة بذاتها، فيختلط الهوى الذاتي في الاحكام مع غموض الرؤيــة وعموميــة الفكرة وانسلاخها عن المثال المحسوس المقاس، فيقول من شاء ماشاء من احكام، فلا تقبل احكامه لا الصواب ولا الخطأ لانه حــديث عــام مجــرد مقطوع الصلة بالحياة. [1]

على اني الفت الانتباه الى ان امرين يشفعان لي في مايبدو من عدم تكامل منهجي ذاك، اولهما هو عدم حصولي على أي مصدر عــن حيــاة

---

[1] الدكتور حسام محيي الدين الالوسي: دراسات في الفكر الفلــسفي الاســلامي، دار الشؤون الثقافية العامة، بغداد، ١٩٩٢، ص٢٥.

الاستاذ "يحيى محمد" ولاسيما ان جلّ مفكرينا مازالوا يغفلون كتابة نبذة عن حياتهم ترفق بمؤلفاتهم. وثانيهما اني اكتب عن مفكر يرى ان التفكير في القراءات المنهجية يتنازعه اتجاهان رئيسان، احدهما يعتمد التحليل الجواني في تفسير التراث، وذلك باتباع المنطق الداخلي للمعرفة التراثية نفسها، والاخر يعتمد التحليل البراني عبر اتباع اثر الظروف الخارجية في تكوين التراث وتطوره [٢] وهو يدعو الى القراءة الاولى (الجوانية) لانها -بحسب رايه- تنفذ الى صميم الظاهرة المعرفية -لاخارجها- حيث تفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة من النظام الهندسي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالاصول المولدة للمعرفة التي يطلق عليها (ديناموالتفكير). الامر الذي يغني -في مثل هذه الصورة- عن بحث التطورات المفصلية للظاهرة المعرفية ومراحل ظهورها ومايمكن ان تتاثر به من عوامل خارجية مختلفة عبر التاريخ[٣] ويمكن للمفكر ان يبدأ بالنص وينتهي اليه، ولا يمر بالواقع عادة الا مرورا عابرا.. طالما انه لم تُقنَّن بعد عمليات المصالحة في المصدر المعرفي بين الواقع والنص، وهو امر شبيه بما شهده تاريخ الفكر الاسلامي من وجود قطيعة ضخمة بين نظاميه المعرفيين: الوجودي والمعياري [٤]. وتلك القطيعة والمنافاة بينهما ليست

---

[٢] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٧، ص١٥.

[٣] المصدر نفسه ، ص ١٦-١٧.

[٤] يحيى محمد: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ٢٠٠٠، ص ٢٢٩-٢٣٠.

تاريخية لها علاقة باللحظات الزمنية للفكر الاسلامي، بل هي منطقية ذاتية بغض النظر عن المجرى التاريخي لهذا الفكر[٥].

يهدف هذا البحث بالدرجة الأساسية الى فهم خطاب "يحيى محمد" عبر نقده للمناهج الاخرى الفاعلة في تكوين الفكر العربي المعاصر – وبالذات مشروع محمد عابد الجابري في نقد العقل العربي– فهو بعد ان يعيب على نصر حامد ابو زيد طريقته التجزيئية التي تفتقر الى المنهجية الكلية والشاملة، وعلى حسن حنفي دورانه على مادار عليه التراث من غير ضوابط للامساك به والسيطرة عليه روحا وطرقا[٦] ليصل الى مشروع الجابري[٧] فيصفه بانه أنضج المشاريع العلمية لمعالجة التراث على الصعيد المنهجي، وذلك لكونه قام فعلا بالمنهجة والامساك بالنظام الكلي للفكر الاسلامي كشاغل اساسي يمكن من خلاله السيطرة على مفاصل الفكر وتحديد جهاته، مستعينا في ذلك بالنقد المعرفي[٨].

---

[٥] يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام الفكر الاسلامي نظمه ..ادواته ..اصوله، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ط١، ١٩٩٩، ص٧٤-٧٥.

[٦] المصدر نفسه، ص ١٧.

[٧] هنا لابد للباحث من ان يثبت استغرابه لتجاهل "يحيى محمد" لمشروع الدكتور حسام محيي الدين الالوسي القائم على المنهج التكاملي والذي انتج خطابا فلسفيا متوازنا اثمر عن بحوث رصينة احاطت بمشكلات الفلسفة الاسلامية واليونانية فضلا عنها في فكرنا العربي المعاصر بعقلانية بعيدة كل البعد عن الادلجة والتجزيئية.

[٨] يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام، ص١٨.

قسمت هذا البحث على قسمين رئيسين: الاول يعنى بالجانب التنظيري من مشروع الجابري، وشاغله الاساسي هو الرؤى والمقدمات والاسس والمناهج لذلك المشروع، والثاني يعنى بقضايا محددة تناولها الجابري، مثل القطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي، والفلاسفة الذين تناولهم، واخذت ابن باجة نموذجا واخيرا خاتمة تجمل النتائج التي توصل اليها البحث.

القسم الاول: النقد التنظيري/ نقد الاطر العامة

لم يكن الجابري ينوي القيام بتقديم مشروع لنقد العقل العربي منذ بدء دراسته للتراث العربي، الا انه ومع التعمق في الدراسة شعر باهمية القيام بنقد شامل للعقل العربي. وهنا بدأ مشروعه في نقد العقل العربي، وقد سبق ذلك كتاب (نحن والتراث) اذ لاحظ حاجة القارئ العربي لقراءة تراثه قراءة نقدية، وتسليط الضوء على جوانب الضعف والقوة فيه[٩].

---

[٩] محمد عابد الجابري: قضايا الفكر العربي المعاصر، مجلة الاداب، العدد٣/٤، اذار -نيسان، ١٩٩٦، السنة ٤٢، ص٥٤، قارن: الدكتور حسام محيي الدين الالوسي، مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري -دراسة نقدية، ضمن: التراث والنهضة، منشورات المجمع العلمي العراقي، ١٩٩٩، ص١٣٣، اذ يؤكد على ان كتاب (نحن والتراث) يتضمن الخطوط الكبرى لمشروعه في (تكوين العقل العربي) و(بنية العقل العربي) وقبلهما (الخطاب العربي المعاصر) فهذه كلها محاولة للبرهنة وجلب النصوص لتأييد دعوته في (نحن والتراث) وقريبا من هذه الرؤية يؤكد "يحيى محمد" على "اننا لا نقصد بمشروع (نقد العقل العربي) مجرد اجزائه الثلاثة التي دخلت تحت هذه التسمية.. بل نضيف إلى ذلك كل ماكتبه الجابري حول التراث وبكيفية خاصة للدراسة الهامة التي جاءت تحت عنوان (نحن والتراث) انظر: يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٦.

بداية يحدد الجابري مفهوم العقل بانه ليس شيئا اخـرا غيـر هـذا "الفكر" الذي نتحدث عنه: الفكر بوصفه أداة للإنتاج النظري صنعتها ثقافة معينة لها خصوصيتها هي الثقافة العربية بالذات، الثقافة التي تحمل معهـا تاريخ العرب الحضاري العام وتعكس واقعهم او تعبر عنه وعن طموحاتهم المستقبلية كما تحمل وتعكس وتعبر في الوقت نفسه عن عوائـق تقـدمهم واسباب تخلفهم[١٠]. وان العقل العربي ليس مقولة فارغـة، ولا مفهومـا ميتافيزيقيا ولا شعارا عقائديا للمدح او الذم، وانما نقصد به جملة المفاهيم والفعاليات الذهنية التي تحكم -بهذه الدرجة او تلك من القوة والـصرامة- رؤية الانسان العربي الى الاشياء، وطريقة تعامله معها في مجال اكتساب المعرفة، مجال انتاجها واعادة انتاجها.

"والثقافة العربية بوصفها الاطار المرجعي للعقل العربي، نعدها ذات زمن واحد منذ ان تشكلت الى اليوم، زمن راكد يعيشه الانـسان العربـي اليوم مثلما عاشه اجداده في القرون الماضية، يعيشه من دون ان يشعر بأي اغتراب او نفي في الماضي عندما يتعامل فكريـا مـع شخـصيات هـذا الماضي، ادبائه ومفكريه، بل بالعكس هو لايجد تمـام ذاتـه، ولا يـشعر بالاستقرار ولا بحسن الجوار الا باستغراقه فيه وانقطاعه له"[١١].

ترتكز مسالة نقد الاطر العامة عند "يحيى محمد" على سؤال: كيـف نفهم التراث؟ ولا شك في أن هذا السؤال يعود بنا مباشـرة الـى التفكيـر

---

[١٠] محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، مركـز دراسـات الوحـدة العربيـة، بيروت، ط٦، ص ١٣- ١٤.

[١١] المصدر نفسه، ص ٧٠.

المنهجي، والتفكير في الاطر المنهجية يقود الباحث الى رفض الدخول في القراءة التي تعمل على الاخذ بالتفاصيل من غير روابط عامة تشدُّها وتتحكم فيها[١٢]، أي انه يرفض القراءة غير المنهجية، والغرض من ذلك هو ابداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأية ممارسة لآلية الفهم، ذلك ان هذه الآلية تتحكم فيها قواعد "منطقية" وشروط معرفية قبلية لاتتحقق من دونها، في حال البحث عن حل للازمة الحضارية التي يمر بها واقعنا المعاصر، من حيث ان أي نهضة حضارية نأملها لا تتحقق الا عبر حل للاشكالية الخاصة ب(الفهم)[١٣].

المنهج الجواني في قراءة التراث:

يؤكد الجابري ضرورة ربط فكر صاحب النص الذي اعيد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل ابعاده الثقافية والعقائدية والسياسية والاجتماعية.. وهذا التحليل التاريخي سيظل ناقصا وصوريا مجردا، مالم يسعفه الطرح العقائدي، أي الكشف عن الوظيفة العقائدية (الاجتماعية- السياسية) التي اداها الفكر [١٤]، وذلك يعني اننا مطالبون باعادة كتابة تاريخنا، باحياء

---

[١٢] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص١٥، وقارن: الدكتور حسام محيي الدين الآلوسي، مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ص ١٣٣، حيث كان المحور الاول من بحثه: عرض تفاصيل مشروع الجابري، بينما كان المحور الثاني: تقديم نقد وتقييم لمنهجه بخطوطه الاساسية

[١٣]. يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام ،ص٩-١٠.

[١٤] محمد عابد الجابري: نحن والتراث، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط٤، ١٩٨٥، ص٢٤، كذلك: تكوين العقل العربي، ص٣٤٦، اذ يؤكد الجابري تلك الفكرة بقوله: ان اي تحليل للفكر العربي الاسلامي سواء كان من منظور بنيوي ام=

الزمنية والتاريخية بين مفاصله وفي اصوله وفروعه[١٥]. لان من شان تجاهل ذلك الربط والاحياء ان تنتزع افكار من سياقها وتعزل عن اطارها، فنحن اذن في حاجة الى قراءة جديدة تنظر الى الاجزاء عبر الكل وتعمل على ابراز الوحدة عبر التعدد وتعتمد في التصنيف البنية الداخلية وليس المظاهر الخارجية وحدها، وقيمة هذه القراءة انها تبرز جوانب الاتصال والارتباط، بل الوحدة العضوية بين قطاعات تعد في التصور السائد قطاعات مستقلة منفصلة بعضها عن بعض مثل عد الفقه والنحو والبلاغة علوم منفصلة بعضها عن بعض ومستقلة بموضوعاتها ومناهجها وكذلك اعتبار علم الكلام والفلسفة علمين متجاورين متكاملين[١٦].

هنا يرى "يحيى محمد" في مشروع الجابري ارادة قوية، همها السعي نحو اثبات وجود نوع من الاستمرارية والتطور المعرفي كسلسلة متصلة من الحلقات بعضها يفسر بعضها الاخر ويوضحه، انطلاقا لامن النظر الى ذات النظام المعرفي والياته الجوانية الخاصة، بل من الظروف البرانية التي تحيط باجواء الفكر من هنا وهناك، وكأن هناك حتمية خارجية تعمل على ايجاد الدينامية والتنظيم في الفكر داخل الظاهرة المعرفية، وربما كان هاجس هذه الارادة نابعا عما راه صاحبه من الاوروبيين وهم يكتبون

= من منظور تاريخاني سيظل ناقصا وستكون نتائجه مضلله اذا لم ياخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر ومساره ومنعرجاته.

[١٥] محمد عابد الجابري : اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، مركز دراسات الوحدة العربية ،بيروت ، ط٤، ٢٠٠٠ ص٣٨

[١٦] الجابري: تكوين العقل العربي، ص ٢٣٢- ٢٣٣.

تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر بعضها الاخر ويؤسسه، الامر الذي افضى بذلك التفكير الى ان يصنع لنا تاريخا معرفيا لا نجده الا في عالم الخيال والاحلام، وان يفرض على نفسه انواعا من الاسقاط والتأويل والادلجة[١٧]. وهكذا كان مركز ثقل مشروع (نقد العقل العربي) -بحسب راي "يحيى محمد"- هو تغليب التاريخ والبرانية الجغرافية على العقل والجوانية المعرفية، فهو مشروع يدافع عن تاريخية العقل وعروبته المستمدة من البيئة الجغرافية ومفرزاتها اللغوية[١٨]، وهنا -وليس دفاعا عن الجابري- لابد لي ان اختلف مع "يحيى محمد" في وصف منهج الجابري بـ(البرانية)، فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية وان غلبت عليه النزعة البنيوية، لكنه نقدي يرفض البحث عن انموذج من الخارج على سبيل التقليد[١٩]. ثم انه منهج ثلاثي الخطوات: الخطوة الاولى، هي عزل الفكر عن الواقع (القطيعة المعرفية) وهذا المفهوم يعني احد الامرين، اما الفصل بين العلم الجديد الناشئ وبين ماضيه ماقبل العلمي، أي ماضيه العقائدي والفلسفي. او تفصل بين مرحلتين ضمن العلم نفسه وقد بلغ مرحلة النضج. وتبين للناظر في

---

(١٧) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٢٣.

(١٨) المصدر نفسه، ص ٣٨- ٣٩.

(١٩) الدكتور علي حسين الجابري: محمد عابد الجابري بين منهج التفكيك والتفسير الفلسفي للحضارة والتراث والمعاصرة، مجلة (الموقف الثقافي)، دار الشؤون الثقافية، بغداد، العدد ١٤، السنة الثالثة، ١٩٩٨، ص٣٦، وقارن: علي حرب، مداخلات، دار الحداثة، بيروت، ط١، ١٩٨٥، ص٢٨

توظيف الجابري له انه يخرجه من تربته الاصلية، أي تاريخ العلوم، ليقحمه في تربة مغايرة، هي تربة تاريخ الفلسفة والتراث، ويقتضي المقام هنا تأكيد على ان الانقطاع في تاريخ العلم ليس هو ذاته في تاريخ الافكار. انه في تاريخ العلم دليل على ان الافكار العلمية قد اقبلت على انتقال نوعي وتحول كيفي يتعرض فيه ماضيها الى الترك الكلي او تضييق مجال صلاحيته، اما في مجال الافكار فلا يكون بالضرورة دليل تقدم او انتقالا نوعيا، بل دليل مجرد تحول يصيب حقل المعرفة مما يمنع اطلاق احكام قيمة بخصوص السابق واللاحق. ثم ان العلماء الممارسين انفسهم ينازعون في كون القطيعة داخل العلم تتمخض عما هو افضل، فما بال من يريد فرض ذلك في حقل تاريخ بارد هو حقل التراث[٢٠]. والخطوة الثانية في منهج الجابري هي التحليل التاريخي أي ربط النص بعد تحليله داخليا ببعده التاريخي، وهو امر صوري هنا -بحسب راي الدكتور حسام الالوسي- لان الواقع الاجتماعي التاريخي للنص يبقى عاملا خارجيا بعيدا عن تاريخ المادة المعرفية المحمل بها النص، وذلك ان للفكر -عنده- قانونه الخاص وتطوره المعرفي الخاص[٢١]. والجابري بتلك العمليتين- الفصل والوصل- يبغي جعل التراث موضوعا لنا بل ان يبقى موضوعا فينا، يقدم نفسه ذاتا

---

[٢٠] سالم يفوت: الجانب المنهجي في كتابة الجابري، ضمن: التراث والنهضة، قراءات في اعمال محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٤، ص٥٣، وللمزيد من الاطلاع على مفهوم القطيعة، انظر: الجابري، نحن والتراث، ص٥٠-٥١ و "يحيى محمد" مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٩٥ فيما بعد.

[٢١] الدكتور حسام الالوسي: مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري، ص ١٤٨.

لنا، أي بهاتين العمليتين نتحرر من سلطة التراث علينا ونمارس نحن سلطتنا عليه[٢٢]. واما الخطوة الثالثة فهي المعالجة العقائدية للنص، أي الكشف عن الوظيفة الاجتماعية والسياسية التي أداها الفكر المعين او التي كان يطمح اداءها داخل الحقل المعرفي العام الذي ينتمي اليه ذلك الفكر، وهذا يحتمل واحدا من اثنين: إما ان الجابري يقصد كيف وظف النص بعد ان تم بناؤه بمعزل عن كل ادلجة وظروف اجتماعية من جانب فئات اجتماعية لم يكتب النص من اجلها، وهذا يعيدنا الى مسالة استحالة فصل المعرفي عن الاجتماعي. واما يقصد وجود عقيدة داخل النص تكشف عنها وارادها المؤلف للنص وذلك يناقض دعواه عن انفصال المعرفي عن العقائدي [٢٣]، اخيرا هاهو الجابري نفسه يصرح: اذا كان الانسان يحمل معه تاريخه شاء ام كره -كما يقال- فكذلك الفكر يحمل معه -شاء ام كره- اثار مكوناته وبصمات الواقع الحضاري الذي تتشكل فيه ومن خلاله[٢٤].

غير ان "يحيى محمد" يبقى على قناعته في ان قرائن تاثير البيئة على العقل العربي لم تكن كافية لاقناعنا بقبول تفسير تكوين وبناء بنية هذا العقل، ومن ثم فأن تطوافنا الطويل مع مشروع الجابري قد اكد لنا بان تاريخنا وتراثنا الفكري لا يصح قراءتهما بالطريقة التي يهيمن عليها العامل البراني. وهنا تكمن قيمة القول الفلسفي، فهو كالحجارة التي ترمى

---

[٢٢] احمد ماضي: غيض من فيض محمد عابد الجابري: ضمن التراث والنهضة، ص ٨٣.

[٢٣] الدكتور حسام الالوسي: مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري، ص ١٤٨.

[٢٤] الجابري: تكوين العقل العربي، ص١٣.

في الماء فتتكون دوائر تكبر باستمرار، لانه يستنفر العقول للنظر والتامل، لكن هيهات ان يجد اجابات مطلقة وقطعية متفق عليها، وهذا هو سر بقاءه وتجدده.

العقل: عربي ام اسلامي؟:

يرى الجابري ان تسمية العقل الاسلامي تنطوي على دلالة لاهوتية، فهي لايمكن ان تدل في حقل الثقافة العربية الا على مثل ماتدل عليه عبارة (العقل المسيحي) في الثقافة الاوربية، في حين انه اختار النقد المعرفي الذي يتناول ادوات المعرفة وآلياتها لا منتجات هذه الآليات، ثم ان النقد العقيدي او التحرك في اطار (العقل الديني) لايدخل ضمن نطاق اهتماماته[٢٥]. كما ان من شان ذلك النقد العقائدي -بحسب رأيه- اذكاء الصراعات الطائفية الكلامية السابقة[٢٦] فضلا عن ان اختياره لمفهوم (العقل العربي) اختيار ، مبدئي، ومنهجي، وذلك لاعتبارين :اولهما يتعلق بحدود امكاناته الخاصة، اذ يتصور ان عبارة (العقل الاسلامي) من المفروض ان تضم كل ماكتبه المسلمون او فكروا فيه، سواء باللغة العربية او غيرها، مع انه -كما ذكر- لايتقن في هذا المجال الا اللغة العربية. وثانيهما: يتعلق بطموحاته، ذلك انه لايطمح الى احياء وانشاء علم كلام جديد. وعبارة (العقل الاسلامي) لا تتجرد من المضمون اللاهوتي، في

---

[٢٥] الجابري: التراث والحداثة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩١، ص ١٣١.

[٢٦] الجابري: المسالة الثقافية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص٢٢٨.

حين ان مشروعه قائم على البحث المعرفي في ادوات المعرفة وآلياتهـــا، وهذا البحث متوفر في اللغة العربية نفسها، ولاسيما أن هذه اللغة وعلومها لها الدور الكبير والحاسم في تشكيل الية المعرفة ورسم صورة العالم، بعيدا عن مجال الدراسات اللاهوتية الكلامية وغيرها[٢٧]. هنا لابد للباحث مـن وقفة يعود من خلالها الى حيث بدأ من تبيان اهمية الاخذ بالمنهج التكاملي الذي نادى وينادي به استاذنا الدكتور الالوســـي فقــراءة اوليـــة لـــدعوى الجابري وتبريراته في تثبيت مفهوم (العقل العربي) لا (الاســـلامي) ستقودنا إلى (المسكوت عنه) في تلك الدعوى، وهذا (المسكوت عنه) ذو جذر بعيد في التكوين الثقافي للجابري، يعود إلـــى ايـــام النـــشاة والشباب، حيث تعرف في اثناء اقامته فـــي ســـورية عـــام ١٩٥٧-١٩٥٨ للدراسة والعمل مراسلا لجريدة (القلم) المغربية علـــى فكـــرة القومية العربية عن كثب، فعاصر مرحلة ازدهـــار الفكـــرة العربيـــة وجملة الاحداث التي اعقبت الوحدة بـــين مـــصر وســـورية وقيـــام الجمهورية العربية المتحدة، وهو يعد اليوم من دعاة القومية العربيـــة[٢٨].

---

[٢٧] الجابري: التراث والحداثة، ص ٣٢٠-٣٢١.

[٢٨] الجابري: حفريات في الذاكرة من بعيد، مركز دراسات الوحدة العربية، بيـروت، ١٩٩٧، ص ١٧٦، وللاطلاع اكثر على مختلف المؤثرات الـسياسية والتربويـة والتاريخية التي ساهمت في تشكيل وعي الجابري وثقافتـه، انظـر: كمـال عبـد اللطيف، مقدمات لقراءة اطروحة نقد العقل العربي، ضمن: التراث والنهضة، ذكر انفا، ص١٥ فما بعد.

والا فنحن لانجد حدودا فاصلة بين النقد االمعرفي والنقد اللاهوتي، اذ يؤثر احدهما في الاخر، وطرح احدهما لابد -بالتالي-
يقودنا إلى الحديث في الاخر[٢٩]. وقد توجه كثير من الباحثين بالنقد لاعتماد الجابري مفهوم (العقل العربي) بدلا من العقل الاسلامي[٣٠]. غير

---

[٢٩] ولاء مهدي الجبوري: محمد عابد الجابري، توجهه العربي الاسلامي وفكره الفلسفي المعاصر، رسالة دكتوراه (مخطوطة)، قسم الفلسفة -كلية الاداب- جامعة بغداد، ٢٠٠٥، ص ٧.

[٣٠] انظر: حسن حنفي، المصادر العقلانية في الفكر العربي المعاصر، ضمن: حصيلة العقلانية والتنوير في الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ٢٠٠٥، ص٥٦، اذ يقول: العقل اداة للمعرفة، لافرق بين عربي واعجمي، بل نتاجه الثقافي هو الذي يمكن وصفه بالوطن -المصرية- او بالقوم -العربية- او بالثقافة -الاسلامية- ثم يقترح حسن حنفي في مكان اخر مفهوم (الموروث)، فالباحث منا يولد في مصر من الامصار، لغته العربية او غير العربية وثقافته الاسلامية، من المحيط إلى الخليج إلى الصين، انظر: حسن حنفي، نقد العقل العربي في مراة التراث والتجديد ضمن: التراث والنهضة، ذكر انفا، ص٢٢٠، وانظر جورج طرابيشي، نظرية العقل، دار الساقي، بيروت، ط٢، ١٩٩٩، ص١٢٦، اذ يرد على هذه المسالة بصيغة سؤال: هل تراث المسيحية الاولى المكتوب باليونانية من الاناجيل واعمال الرسل ومؤلفات اباء الكنيسة الشرقية هو التراث اليوناني؟ وهل العقل المسيحي عقل يوناني، وهل من رؤيتين للعالم اكثر تفارقا من الرؤية اليونانية والرؤية المسيحية؟ وانظر: علي حرب، مداخلات، ذكر انفا، ص٩٢- ٩٣، اذ يقول: لانجد ايا من الذين بحثوا في العقل على الصعيد المعرفي قد ربطوا بينه وبين هوية ثقافية مخصوصة، فلا يقال مثلا عقل فرنسي او الماني او عربي، ذلك ان استخدام مصطلح العقل هنا بهذا المعنى افقر من ان يعرب عن حقيقة الفكر، او ان يستغرق هوية الثقافة بشكل عام.

اننا سنلتزم حدود البحث في القاء الضوء على نقد "يحيى محمد" لذلك المفهوم وآليات معالجته ومن ثم موقفه منه سواء كان معه ام بالضد منه.

يرفض "يحيى محمد" قضية الامكانات الخاصة المتعلقة باتقان الجابري اللغة العربية فقط، اذ اننا لو آمنا بهذا الاعتبار لكان من الصعب ان نجد شخصا يحق له التحدث باسم (العقل الاسلامي) و (الثقافة الاسلامية) بما هي ثقافة علمية، مادام ليس بقدرته معرفة جميع اللغات التي تتناول الفكر الاسلامي، وهو الامر الذي يفضي إلى تضييع الثقافة الاسلامية والخصوصية التي تحملها. والحقيقة انه لما كانت اللغة العربية تمثل العمود الفقري للثقافة الاسلامية بما هي ثقافة علمية، اذ ان اغلب ماكتب عن الفكر الاسلامي علوما ومناهجا واتجاهات انما كان بتلك اللغة، وعليه فان أية كتابة اخرى عن الثقافة الاسلامية او (العقل الاسلامي) لايمكنها ان تستغني عن اللغة العربية وثقافتها ولو بصورة غير مباشرة، وذلك لان أي دراسة علمية حين تريد التعرف على (العقل الاسلامي) انما تتعرف عليه عبر روح النص المقدس، او عبر ثقافة الاجتهادات الفكرية التي تتحرك في دائرة النص او على قرب منه، وجميع ذلك قد انجز من خلال اللغة العربية نفسها[٣١]. ثم يعارض "يحيى محمد" الجابري في ان البحث في اطار (العقل الاسلامي) يتضمن بالضرورة الطابع اللاهوتي، مثلما لايصح ان يقال ان البحث في اطار (العقل العربي) يتضمن ضرورة الطابع العرقي، فلا مانع من ان يكون اساس البحث في (العقل الاسلامي) هو البحث المعرفي بعيدا عن اللاهوت، وعليه ان الفارق بينهما وتمييز

---

[٣١] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٥ .

احدهما عن الاخر يتحدد بملاحظة مقومات البحث ان كانت تدخل في الطرح القومي ام الديني، فان من اهم مقومات الطرح القومي هي اللغة وبحثها من جهة اللفظ والمعنى، والجغرافية من جهة تأثر الانسان بمحيطه الخاص، والجنس من جهة العرقية، في حين ان من اهم مقومات الطرح الديني هو العقيدة والشريعة. بما تحملان من طابع معياري تحدده اساسا نظرية التكليف باعتبارها قطب التفكير الديني[٣٢].

يقترح "يحيى محمد" بديلا عن مفهوم (العقل العربي) مفهوم (العقل العربي الاسلامي) الذي يستمد روح موضوعه الاساسي من النص المقدس كمادة خام، فأداته تنهج نحو توظيف النص في تشكيل الثقافة العلمية وانتاجها، وحيث ان النص المقدس يمتلك في حد ذاته إعتبارين أساسيين فهو من جهة يمثل اللغة العربية نفسها، ومن جهة اخرى له قدسية خاصة هي القدسية الشرعية التي اضفاها الشارع الاسلامي عليه، ومن ثم فهو ليس كأية لغة ولا كأي نص كان، بل هو نص لغوي محمل ومشحون بالقدسية الدينية، لذا فان العقل العربي الاسلامي ذاته يصبح حاملا لمادة ذات طبيعة مزدوجة، فهي من جهة مادة لغوية قد تساهم بدرجة مافي حمل صورة الواقع العربي وعكسه على صعيد العقل، ومن جهة اخرى هو عبارة عن مادة دينية ذات صبغة معيارية قائمة في الاساس على نظرية التكليف بما تعبر عن علاقة المكلِّف بالمكلَّف[٣٣].

---

[٣٢] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٤٦ .

[٣٣] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص ٤٦.

ويرى الباحث هنا ان مفهوم (العقل العربي الاسلامي) الذي يقترحه "يحيى محمد" اكثر توفيقا من مفهومي (العقل العربـي) العائـد للجـابري و(الموروث) العائد لحسن حنفي بحكم تكامليته وعدم اصطباغه بأية مسحه دينية فحسب او قومية فحسب، وهكذا بقدر نجاح مفهوم (العقل العربي) في اثبات قوة تحكم التأثير اللغوي والجغرافي على مادة العقل وتوجهاته، بقدر مايثبت قوة انشداد تلك المادة إلى المفـاهيم المعياريـة، وبقـدر مـايكون الوصف والتسمية لصالح (العقل المعياري) متمـثلا بالاتجـاه الاسـلامي للخصوصية الزائدة التي يضفيها واقع الفكـر الاسـلامي علـى المعيـار الديني عامة[٣٤].

هكذا انتهت محاولة الجابري الخاصة بطي تاريخ الفكـر العربـي ضمن الوحدة المعرفية المتمثلة بالعقل العربي إلى تاسيسها علـى وحـدة التاريخ والجغرافية مما اضطره إلى ان يمارس حالة التهديم والتفتيت لها، لاسيما وقد كان للعامل الايديولوجي دوره في هذا المجال[٣٥].

التصنيف الثلاثي للعقل العربي:

انتهى الجابري إلى وجود ثلاثة نظم معرفية متكاملة هـي: النظـام البياني الذي يعتمد على قياس الشاهد على الغائب كمنهج في انتاج المعرفة (المعقول الديني) ونظام العرفان المؤلف من تصوف وباطنيـة وكيميـاء وتطبب وفلاحة نجومية وسحر وطلسمات وعلم نتجيم، اذ يؤسسها النظـام العرفاني القائم على "الكشف والوصال" و"التجاذب والتـدافع" (اللامعقـول

---

[٣٤] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص٧١.

[٣٥] يحيى محمد: مدخل إلى فهم الاسلام، ص ٩٣.

العقلي) في حين هناك نظام ثالث هو النظام البرهاني الذي يؤسس كلا من المنطق والرياضيات والطبيعيات والالهيات او الميتافيزيقا الذي يقوم على مبدأ الملاحظة التجريبية والاستنتاج العقلي كمنهج (المعقول العقلي)[٣٦].

يرجع الجابري هذا التصنيف الثلاثي إلى عبد الكريم بن هوازن القشيري في كتابه (لطائف الاشارات) الذي ميز فيه بين ثلاث طرق او مناهج في المعرفة، العرفان الذي شرح الله به قلوب اوليائه، والبرهان الذي اوضح الله به نهج الحق لمن اراد طريقه، والبيان الذي انزل الله به القران هدى للناس ومعجزة الرسول[٣٧]، يرى "يحيى محمد" ان مقاصد القشيري وتقسيمه لهذه الطرق تختلف كثيرا عما رمى اليه الجابري، فالبرهان عند القشيري هو من خاصة علم الكلام بالدرجة الرئيسة، بخلاف ماعند الجابري من انه خاصة الفلاسفة الارسطيين، يضاف إلى ان القشيري يعد هذه الطرق عبارة عن انوار بعضها اكمل من بعضها الاخر بغير تضاد ومعارضة، وان الترتيب والكمال فيما بينها يسير باتجاه معاكس لما هو مرتب عند الجابري، فالقشيري يرى ان ابلغها كمالا يتمثل بالعرفان ثم البيان واخيرا البرهان. ثم ان تقسيم القشيري هذا -بحسب "يحيى محمد"- لايعبر عن تقسيم معرفي فحسب، بل كذلك فيه جنبة لاهوتية او

---

(٣٦) الجابري: تكوين العقل العربي، ص٣٣٣- ٣٣٤، وقد تعرض هذا التصنيف إلى النقد من قبل باحثين كثر، انظر على سبيل المثال: طه عبد الرحمن، تجديد المنهج في تقويم التراث، المركز الثقافي العربي، ط١، بيروت، ١٩٩٤، ص٥١-٥٢، وانظر: علي حرب، مداخلات، ص ١٨، فما بعد.

(٣٧) الجابري: بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٦، ٢٠٠٠، ص٢٨٤.

معيارية غير معرفية، حيث يتفاوت بالقيمة الايمائية، أي انه عبارة عن معرفة ومعيار معا[٣٨].

اعتبارات خلل تصنيف الجابري من وجهة نظر "يحيى محمد" :

نعم يعد تصنيف الجابري لعلوم التراث ثورة منهجية كبيرة، وهو يستحق التقدير، اذ فيه اعاد ترتيب العلاقات بين العلوم والمعارف التراثية بطريقة جديدة تتجاوز الاختلافات المظهرية لتنظر إلى ماتكنه من توافقات او اختلافات بنيوية داخلية تتمثل باليات المعرفة ووسائلها ومفاهيمها الاساسية[٣٩]، الا ان ذلك لايمنع من تاشير ماانتاب ذلك التصنيف من خلل وقصور لاعتبارات عدة:

---

[٣٨] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٨١-٨٢، في حين يرى طه عبد الرحمن ان القشيري لم يرد بتصنيفه ذلك ماأراده الجابري، وان الجابري بالاساس لم ياخذه من القشيري بل من كامل المنطاوي في كتابه (الصوفية في اليامهم،ص٢٧٢) انظر: تجديد المنهج في تقويم التراث، ص٥٢، بينما يرى حسن حنفي ان هذه البنية الثلاثية التي تصف مراحل تكوين العقل العربي، بنية ثابتة جامدة قد لاتصدق على مراحل التاريخ المختلفة التي يتداخل فيها البيان والعرفان في وقت واحد، انظر: نقد العقل العربي في مرآة التراث والتجديد، ضمن: التراث النهضة، ذكر انفا، ص٢٥٥، بينما يرى الدكتور الالوسي عدم وضوح المصطلح عند الجابري مثل معنى "العقلانية" التي على اساسها ميز بين عقل عربي "بياني" واخر" برهاني" واخر "عرفاني" ، عدم التفاته إلى مقياس للعقل إلى جانب المقياس المعرفي او الوجودي هو المقايس القيمي، انظر: مفهوم التراث عند محمد عابد الجابري ضمن: التراث والنهضة، ذكر انفا ،ص١٣١-١٣٢.

[٣٩] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٨١، وقارن: علي حرب، مداخلات، ص٢٠ فيما بعد.

اولا: ان الجابري ضمّن تصنيفه شكلا صوريا افتعل التضاد بين الانظمة، وهي محاولة تجعل من العلوم انظمة فكرية بعضها يضاد بعضها الاخر، كما هو الحال في افتعاله للتضاد بين النحو والمنطق مع انهما في الاساس صوريان وليسا نظامين فكريين كسائر الانظمة المعرفية التي ميزتها انها تمتلك رؤية كلية عن العالم او الوجود [٤٠]، مما يجعل محاولة الجابري بهذا الخصوص غير موفقة لأن صورية المنطق -ومنه القياس البرهاني- تقتضي ان لايكون بينه وبين البيان أي تضاد ومعارضة، بالرغم من ان علمي النحو والمنطق يعالجان موضوعين مختلفين وان تداخلا في بعض القضايا المشتركة. والجابري طبقا لذلك الادعاء حاول ان يفسر بعض القضايا الميتافيزيقية استنادا إلى صورية هذين العلمين، حيث ربط بين انطلاق لائحة المنطق الارسطي من مقولة "الجوهر" وبين قول الفلاسفة بقدم العالم. وايضا على نفس الشاكلة في الطرف المضاد ربط بين انطلاق لائحة النحو العربي من مقولة "الفعل" وبين قول الكلاميين بحدوث العالم، او خلقه من لاشيء[٤١] والواقع ان مناقضة اهل البيان للمنطق لايقصد منها -في الغالب- مناقضة المنطق من حيث ذاته، فهو في حد ذاته لايعد مضادا للبيان او المعيار، بل لان الفلاسفة وضعوه واستخدموه لاغراضهم "الوجودية" حتى اصبح ملاصقا لاعمالهم الفلسفية[٤٢]. هذا مع ان افتعال التضاد بين المنطق والنحو قد سبق وان رد عليه (الفارابي) الذي

---

[٤٠] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٨٢

[٤١] المصدر نفسه، ص٨٤.

[٤٢] المصدر نفسه، ص٨٦.

اعاد العلاقة الحقيقية بينهما في مايختلفان وما يشتركان فيه من بحث، موضحا انه حتى في مجال ما يشتركان فيه تختلف الغاية بينهما، فغاية مايريده المنطق من بحث هو عموم اللغة، في حين ان غاية مايريده النحو منه هو خصوصية اللغة لاعمومها، فالمنطق يشارك النحو بعض المشاركة بما يعطي قوانين تخص الفاظ امة ما، وعلم المنطق انما يعطي قوانين مشتركة تعم الفاظ الامم كلها(٤٣)

ثانيا: ان "البيان" الذي عده الجابري نظاما بحاله قد جرده من الفعالية العقلية المستقلة على الرغم من احتوائه على علم الكلام، كما مر مع المعتزلة التي جردها من الممارسة العقلية المستقلة. ولاشك في ان نظريته هذه تفضي إلى نفي ان يكون الفكر العربي الاسلامي حاملا لأية دلالة عقلية مستقلة، وذلك باعتبار ان البيان هو النظام الوحيد الذي يمثل اصالة الفكر العربي، اما النظامان الاخران فهما من الانظمة الدخيلة عليه(٤٤). وهكذا يجعل الجابري من الفكر العربي الاسلامي فكرا يغيب فيه العقل كليا الا ماطرأ عليه من الخارج، وبالتحديد من ارض اليونان عبر الفلسفة، فهو عبارة عن فكر لايقوم على أية فعالية عقلية مستقلة، مع انه –في الوقت نفسه– يعمل على توليد وتاسيس قضايا لها خصائص عقلية صرفة، كما

---

(٤٣) الفارابي: احصاء العلوم، حققه وقدم له وعلق عليه عثمان امين، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٨، ص٧٦.

(٤٤) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٨٢– ٨٣، وقارن: علي حرب، مداخلات، ص٦٧ فما بعد، وانظر: ولاء مهدي الجبوري، المصدر السابق، ص٨٣، فما بعد.

في توليد النحو لقضايا علم الكلام[٤٥]، ثم ان من المسلمات الاساسية للفكر الحديث اعتباره ان تاريخ البشرية -ككل- لايحتضن سوى ثلاث حضارات ثقافية منظَّرة للعالم، هي الحضارة اليونانية القديمة، والحضارة الاسلامية الوسيطة، والحضارة الغربية الحديثة، والفكر الحديث لم يشكك في كون هذه الحضارات الثلاث هي وحدها التي قدر لها ان تتمظهر بمظهر الثقافة المنظمة من التنظير والتفكير بعيد -نسبيا- عن الرؤى السحرية والاسطورية[٤٦].

ثالثا: ان تصنيف الجابري الثلاثي يتضمن تضادا تاما -بين العرفان الكشفي والبرهان الفلسفي مع ان الروابط التي تربطهما تجعل من نتاج أي منهما يمكن ان يرد إلى الاخر[٤٧]. وان التدقيق في الامر يجعل المرء يذعن إلى الوحدة والاتفاق بينهما، وقديما كان افلوطين يعرض افكاره بحسب الطريقة العقلية، لكنه مع ذلك لا يتخلى احيانا عن نزعته العرفانية.. وابن باجة لم يعترض على العرفان اعتراضا جذريا من حيث الرؤية، بقدر ماكان يشترط ان يتقدم عليه النظر العقلي كشرط اساسي وطبيعي... وحال ابن رشد كحال سابقه ابن باجة، فهو ايضا لايؤاخذ العرفان الا بصدد كونه لم يتخذ السلوك الطبيعي للتدرج العلمي، اذ يرى هو الاخر ان العقل والتعليم شرط طبيعي للوصول إلى حالة الاتحاد كغاية قصوى.. ولو انتقلنا

---

(٤٥) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص٩١، وقارن: علي حرب: مداخلات، ص٤٣ فما بعد.

(٤٦) يحيى محمد: مدخل الى فهم الاسلام ص ٤٢١.

(٤٧) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ٨٣.

إلى الغزالي فسنرى انه جاء ليعزز الطريقة نفسها، واعترف انه لافرق بين علم الكشف وعلم العقل الكسبي في ادراكهما للحقيقة، على الرغم من اختلاف طريقهما[٤٨] ، وهكذا تبدو الدراسات التي تعد العرفان عبارة عن (اللامعقول) او (العقل المستقيل)، التي تصنع بينه وبين الفلسفة حاجزا اصما، هي دراسات موهومة. فاذا كان من الواضح ان ارسطو وابن باجة وابن رشد هم من الفلاسفة الصريحين، وكذلك ابن عربي والآملي والجيلاني هم من العرفاء الصريحين، فان امثال ابن سينا والغزالي والسهروردي وصدر المتالهين يمكن عدهم باعتبارات معينة فلاسفة وباعتبارات اخرى عرفاء ذوي نزعة باطنية[٤٩]. وسيظهر واضحا زيف دعوى الجابري في ثنايا القسم الثاني.

القسم الثاني : النقد التطبيقي /نقد القضايا:

طرح الجابري فواصل مكبرة بين ارسطو وابن باجة وابن رشد وابن طفيل من جهة، وبين الفارابي وابن سينا والغزالي والاسماعيلية والعرفاء الاشراقيين جميعا من جهة اخرى. كما وضع فواصل مضخمة

---

(٤٨) يحيى محمد : مدخل الى فهم الإسلام ، ص ٢٧٠- ٢٧٥ ، كذلك نقد العقل العربي في الميزان ، ص ١٠١- ١٠٢ .

(٤٩) يحيى محمد: المصدر نفسه، ص٢٨٧- ٢٨٨، وانظر: نقد العقل العربي في الميزان، ص١٠١ حيث نجد نفس الفقرة نصا، وقارن: علي حرب، مداخلات، ص٦٧، حيث يؤكد على ان الصلة بين ما (يعلم) وما (يشهد) تحملنا على تأمل مصدر المعرفة البشرية وحدودها وامكاناتها.. فالعلوم في اصلها حدس كما قال ابن سينا، والصنائع البرهانية تنهض على مصادرات واصول كما قال ابن رشد.

بين ما يسمى بالفلسفة المشرقية والمغربية وبدورنا -الحديث ليحيى محمد- سنكشف عن زيف مثل هذه المزاعم، وذلك بالبحث حول محورين اساسيين: احدهما يتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود فواصل جذرية بين الفكر الارسطي وفكر المشرقيين ومنهم ابن سينا. والثاني فيتعلق بتزييف الزعم الخاص بوجود قطيعة بين الفكرين المشرقي والمغربي[٥٠].

ارسطو والمشرقيون ..ابن سينا نموذجا:

يرجع الجابري اختلاف ابن سينا عن جميع المشرقيين ومنهم الفارابي، بفارق عام يتعلق بكيفية توظيف ارسطو. ذلك ان المشرقيين قد وظفوا كلا من المنطق والعلم والميتافيزيقا الارسطية عبر تاويل هذه الميتافيزيقا تأويلا يسمح بتمرير مفاهيمها المؤسسة للمنطق والعلم إلى الفكر الاسلامي حتى يتمكن هذا الفكر من ان يؤسس من داخله العلم والمنطق.. أي حتى يغدو منبعا للعقلانية لا مستوردا لها، وهذا ماتم تحقيقه من خلال الكندي والرازي الطبيب واخوان الصفا والاسماعيلية، ثم تصل قمتها على يد الفارابي. لكن الامر مع ابن سينا يختلف، حيث ان الحاجة عنده لم تكن عبارة عن توظيف ارسطو عقلانيا بقدر ماكانت عبارة عن التخلص منه، فكان بذلك المدشن الفعلي لمرحلة اخرى في تطور الفكر الفلسفي في الاسلام، مرحلة التراجع والانحطاط[٥١].

يرفض "يحيى محمد" ان يكون اختلاف ابن سينا عن ارسطو يصل إلى حد الجذرية والحسم من الناحية المعرفية ، وسيتضح ذلك من خلال التفصيلات التالية:

---

(٥٠) يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص ١٠٢

(٥١) الجابري: نحن والتراث، ص١٤٨.

- **ارسطو ونظرية الفيض:**

اذا ماعلمنا ان ارسطو يعتقد بما اطلق عليه بقاعدة "الامكان الاشرف" من حيث اسبقية الكامل على الناقص في الوجود وانه وسائر الفلاسفة القدماء من المحال عندهم "ان يخلق الافضل من اجل الأنقص، لكن عن الافضل ولابد يلزم وجود الانقص: كالرئيس، مع المرؤوس، الذي كماله في غير الرئاسة، وانما الرئاسة ظل كماله –وكذلك العناية بماهاهنا هي شبيهة بعناية الرئيس بالمرؤوسين، الذين لانجاة لهم ولا وجود الا بالرئيس، ولاسيما الرئيس الذي يحتاج في وجوده الاتم الافضل إلى الرئاسة، فضلا عن وجوده [٥٢] مما يعني ويدل على ان لنظرية الفيض جذورها الارسطية – حسب راي "يحيى محمد"– وارتباط الموجودات بمبدأ الوجود الاول ارتباطا قائما على نظام التسلسل بحسب الطبع والكمال[٥٣]. أي ان ابن سينا افاد من قاعدة الامكان الاشرف الارسطية كموجه عام لاثبات وحدة انضمام الكائنات بعضها للبعض الاخر على نحو الكمال[٥٤]. ذلك الكمال الذي ليس بممكن فيه، فاذن ليس بأزائه نقص[٥٥]. وهذا مايدعو إلى ازالة الحواجز المصطنعة في التمايز الحاد والحاسم بين ارسطو وابن سينا.

---

[٥٢] ابن رشد:: تهافت التهافت. تحقيق وشرح محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط١، ١٩٩٨، ص٤٧٥.

[٥٣] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص١١٨.

[٥٤] يحيى محمد: مدخل الى فهم الاسلام، ص ١٦٠.

[٥٥] ابن سينا: رسالة في ماهية المعشق، تحقيق احمد اتس، استنابول، ١٩٥٣، ص٢٣.

[٥٦] ابن رشد: المصدر السابق، ص٤٧١، وانظر: الاسكندر الافروديسي، مقالة في القول في مبادئ الكل بحسب رأي ارسطو طاليس الفيلسوف، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، وكالة المطبوعات، الكويت، ط٢، ١٩٧٨، ص٢٦٨.

- **ارسطو والتصورات الشوقية للاجرام:**

من الجذور الارسطية للنزعات المشرقية، هو ان ارسطو يعد عـالم السماوات لايتصف بالعقول الصورية المحصنة المفارقة فحسب، بل كذلك انه يمتاز بنفوس ذات قوى شوقية. فالاجرام انما تتحرك بعلة فاعلية عبارة عن العقول المحضة، التي هي في الوقت نفسه تمثل غايات هذه الحركـة الدورية، اذ الحركة تتولد من جهة الشوق في نفوس هذه الاجرام، فـ"الذي يتحرك إلى الحركة بماهي حركة هو متشوق لها ضرورة، والذي يتـشوق الحركة فهو متصور لها ضرورة"[٥٦]، وبذلك فان الاجرام السماوية هـي ذوات عقول وشوق، اذ "ان المحرك لها هو عقل بريء من المادة، لـزم ان لايحرك الا من جهة ماهو معقول ومتـصور، واذا كـان ذلـك كـذلك، فالمتحرك عنه عاقل ومتصور ضرورة"[٥٧].

اول مايلاحظ "يحيى محمد" في التصوير الارسطي الانف الذكر هو انـه لايختلف كثيرا عما تقوله مشرقية ابن سينا. فالتعبير عن الاجرام السماوية بـان لها نفوسا شوقية تجعل غايتها من الحركة هي العقول المحركة، يجعلها تقع فـي مقام النفس المتخيلة التي يقوله بها المشارقة. ذلك انهما يتفقان على عـدة امـور بهذا الصدد، فمن جهة انهما يتفقان على ان عالم السماوات هو عالم حي بـسيط كامل وثابت وبرئ من المادة السيولانية، كما يتفقان على ضرورة وجود امـر مايتوسط بين الجسم والمفارق في عالم السماء. وهنا موضع الخلاف الجزئـي

---

[٥٧] المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

[٥٨] يحيى محمد: العقل العربي في الميزان، ص ١٢٠.

بينهما، حيث ان هذا الامر المتوسط الذي هو عبارة عن النفس الجرمية، يكون عند التصور الارسطي عبارة عن العقل، اما عند التصور المشرقي فهو عبارة عن النفس المتخيلة[٥٨]

اما السبب الذي يجعل الطريقة الارسطية تخشى من قبول وجود النفس المتخيلة والحساسة كرتبة وسيطة بين العقل المفارق وبين الجسم السماوي ماصرح به الاسكندر من "ان هذه الاجرام ليست متخيلة لان الخيال انما كان في الحيوان من اجل السلامة، وهذه الاجرام لاتخاف الفسادة فالخيالات في حقها باطل، وكذلك الحواس، ولو كان لها خيالات لكان لها حواس، لان الحواس شرط في الخيالات فكل متخيل حساس ضرورة، ولو ينعكس"[٥٩].

وقد رد ابن سينا –على لسان المشرقيين– بقياس الشاهد على الغائب اذ ذكر ابن سينا قول المشرقيين من ان ما اعتمده الارسطيون في ان الاجرام السماوية لاينبغي ان يكون لها حس وخيال باعتبارها لاتحتاج إلى غذاء، ولا لها طلب شيء ولا هرب من شيء، فكل ذلك بنظر المشرقيين ليس بواجب، لان "الحس والادراك بنفسه معنى مطلوب لذاته، فليس بمنكر ان يكون للاجرام السماوية ضرب من الحس لايحتاج فيه إلى انفعال واستحالة، بل يكون كحال القمر في استضاءته من الشمس ولعل لها حاجة من وجه ما إلى امر حسي وادراك زماني كما يذكره المشرقيون" [٦٠] بل ان ابن سينا نفسه قد عجب من

---

(٥٩) ابن رشد: المصدر السابق، ص ٤٨٤.

(٦٠) ابن سينا: التعليقات على حواشي كتاب النفس لارسطو طاليس، ضمن:عبد الرحمن بدوي: ارسطو عبد العرب، ص ١١٦.

موقف ارسطو فيما يتعلق بالتصورات العقلية للاجرام السماوية، وذلك بقوله "ان التصور العقلي غير ممكن: لجسم ولا لقوة جسم فهو غير ممكن: لما يتحرك بذاته" (٦١)

اخيرا يؤكد "يحيى محمد" ان للفلاسفة انتماءهم الخاص الذي يجعلهم يقفون على خشبة مسرح واحدة، فآراؤهم وان بدت مختلفة من هنا وهناك الا انها غالبا ماتكون متفقة على النحو الكلي، ذلك لان المبررات والاسس التي تقوم عليها تظل تحت هيمنة "القوانين الحكمية" ولو من بعض الوجوه، والاهم من ذلك كله هو ان هناك وحدة معرفية تجمعهم، فهي تجمع بين ارسطو وابن سينا، وبين الفلسفة المشرقية والمغربية، وكذلك بين الفلسفة عموما والعرفان، فكل هذه الثنايا والمجاميع لها وحدة تجمعها هي عبارة عن دينامو التفكير الوجودي، او الاصل الفعال المتمثل بالسنخية(٦٢).

القطيعة بين الفكر المغربي والفكر المشرقي:

كان ابن سينا اول من ميز بين فلسفتين مشرقية ومغربية. فقد جاء في مقدمته لكتاب (المدخل من منطق الشفاء) "ولي كتاب غير هذين الكتابين –أي الشفاء واللواحق– اوردت فيه الفلسفة على ماهي بالطبع، وعلى مايوجبه الراي الصريح الذي لا يراعى فيه جانب الشركاء في الصناعة، ولا يتقى فيه شق عصاهم مايتقى في غيره، وهو كتابي في الفلسفة المشرقية، واما هذا الكتاب –الشفاء– فاكثر بسطا، واشد مع الشركاء من المشائين مساعدة، ومن أراد الحق الذي لامجمجة فيه فعليه

---

(٦١) ابن سينا: الأشارات والتنبيهات، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٨٥ ، القسم الثالث، ص ١٨٠-١٨١.

(٦٢) يحيى محمد: المصدر السابق، ص١٣٩.

بطلب ذلك الكتاب، ومن اراد الحق على طريق فيـــه ترضـّـي مــا إلـــى الشركاء، وبسط كثير، وتلويح بما لو فطن له استغنى عن الكتاب الاخــر فعليه، بهذا الكتاب -أي الشفاء- [٦٣]، كما ذكــر فـــي تـــصديره لكتـــاب المباحثات: اني كنت صنفت كتابا سميته "كتاب الانصاف" وقسمت العلماء قسمين: مغربيين ومشرقيين، وجعلت المشرقيين يعارضـــون المغـــربيين، حتى اذا حق اللدد، تقدمت بالانصاف. [٦٤]

يذهب عبد الرحمن بدوي في معرض تفسيره كلام ابن سينا إلى انه يقصد بالمشرقيين المشائين من اهل بغـــداد، والمغـــربيين هـــم الـــشراح الارسطيون مثل الاسكندر وثامسطيوس ويحيى النحـــوي [٦٥]، الا ان الجابري يخطئ بدوي في تفسيره ذاهبا إلى ان المقصود بالمـــشرقيين عند ابن سينا هم اهل خراسان والمقصود بالمغربيين هم اهل بغداد من معاصريهم باعتبارهم مشائين، فـــلا يعقـــل ان يناصـــر ابـــن ســـينا "المغربيين" كما يقول بدوي، ويسمى فلسفته "فلسفة مشرقية"[٦٦]معتمدا في هذا الراي على بعض الاشارات، والتي منها مانقـــل عـــن ابـــي الحسن العامري: اصح مايتفق للانسان، ان تكـــون طينتـــه مـــشرقية

---

[٦٣] ابن سينا: المدخل -من منطق الشفاء-، تحقيق الاب قنواتي وجماعته، الدار العامة للثقافة، القاهرة، ١٩٥٢، ص١٠.

[٦٤]ابن سينا: المباحثات، ضمن: عبد الرحمن بدوي، ارسطو عند العرب، ص١٢١ .

[٦٥]عبد الرحمن بدوي: ارسطو عند العرب، ص٢٤، ٢٨.

[٦٦]الجابري: نحن والتراث، ص١٤٠ هامش ٧٤.

وصورته عراقية، فانه يصير بهذا جامعا بين متانة خراسان وظـرف العراق، مفارقا لبلادة خراسان، ورعونة العراق(٦٧).

والاشارة الثانية من ابن سينا حين قال "والذي ذكره من اختلاف الناس في امر النفس والعقل، وتبلدهم وترددهم فيـه، لاسـيما البلـه النصارى من اهل مدينة السلام(٦٨) وقد قال ابن رشـد علـى لـسان اصحاب ابن سينا انهم قالوا: وانما سماها فلسفة مشرقية لانها مذهب اهل المشرق، فانهم يرون ان الالهة عندهم هي الاجـرام الـسماوية، على ماكان يذهب اليه(٦٩).

اما في الوقت الحاضر فان محمد عابد الجابري يعد فلسفة ابـن سينا "المشرقية" بانها احـدى تجليـات الـوعي القـومي الفارسـي المهزوم(٧٠) وانها العقيدة الاسماعيلية، كما نـشرتها رسـائل اخـوان الصفا(٧١) وابن سينا يقدم نفسه لنا -بحسب الجابري- نموذجا فريـدا

---

(٦٧) المصدر نفسه ، ص١٣٩.

(٦٨) ابن سينا: المباحثات، ضمن: بدوي، ارسطو عند العرب، ص١٢٠.

(٦٩) ابن رشد: تهافت التهافت، ص ٤٢٦، وانظر: نلينو، محاولة المسلمين ايجاد فلسفة شرقية، ضمن: عبد الرحمن بدوي، التراث اليوناني في الحضارة الاسـلامية، دار النهضة العربية، القاهرة، ط٣، ١٩٦٥، ص٢٥١-٢٥٢.

(٧٠) الجابري: نحن والتراث، ص١٥٨، وانظر: علي حـرب، مـداخلات، ص١١٥-١١٦، حيث يرد على هذه الفكرة.

(٧١) المصدر نفسه، ص١٦٠.

للفيلسوف الذي يفتقد الحد الادنى من الوعي العقائدي[٧٢] ومن ثم لم تكن عملية "التخريب الذاتي" التي مارسها عقل ابن سينا نتيجة لغياب الوعي الفلسفي والوعي العلمي لديه وحسب، بل كانت ايضا –وربما كان هذا هو السبب في ذاك– نتيجة لغياب الوعي العقائدي[٧٣] واننا حيال ابن سينا ازاء عملية نموذجية من عمليات القلب الايديولوجي التي يختفي وراءها كثير من الفلسفات العظمى[٧٤].

يرى الباحث هنا قدرا من التخبط يثير السؤال الآتي: كيف يمكن لمن افتقد الحد الادنى من الوعي االعقائدي ان يقوم بعملية قلب عقائدي تختفي وراءها كثير من الفلسفات العظمى ثم كيف ان الكشف عن المضمون العقائدي للفلسفة المشرقية السينوية هو وحده الذي يمكنه ان يجعل هذه الفلسفة مفهومة [٧٥] اذ كيف يتاتى لمن يفتقد الحد الادنى من الوعي العقائدي ان يكون لفلسفته مضمون عقائدي؟

باسقاط مفهوم "القطيعة المعرفية" على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب يكون الجابري –على راي "يحيى محمد"– قد عمل على تفكيك العلاقة الوحدوية التي تربط بعض الاتجاهات ببعضها الاخر، حيث حولها إلى علاقة تضاد ومنافاة، كما هو الحال في فصله المطلق بين الفلسفة والعرفان، اذ جعلهما ينتميان إلى نظامين متنافيين لا يلتقيان، مع انهما –اذا مااستعرنا لسان ابن رشد–

---

[٧٢] المصدر نفسه ، ص١٥٢.

[٧٣] المصدر نفسه، ص١٥٤.

[٧٤] المصدر نفسه، ص١٦٠.

[٧٥] المصدر نفسه، ص ١٥٥.

عبارة عن توأمين متآخيين بالجوهر والغريزة، وهما يرضعان من ثدي واحد[٧٦] هكذا يضع الجابري فوارق حاسمة حددها بكون الفلسفة في المشرق العربي محكومة باشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة، أي اشكالية علم الكلام، اما في المغرب والاندلس فلم يكن هناك علم الكلام ولا فرق ولا تعدد.. وهذا ماجعل فلاسفة المشرق يأخذون الميتافيزيقا لانهم كانوا يحتاجون اليها في التوفيق بين الدين والفلسفة في علم الكلام. اما في المغرب، والأندلس فقد اخذوا الرياضيات والطبيعيات والفلك والطب والمنطق، واصبح ارسطو هو الاصل واصبح الفكر الفلسفي ارسطيا محضا خاليا من الافلاطونية المحدثة والتأثيرات المشرقية من فارسية وغنوصية وهرمسية وغيرها[٧٧] فهذا التحديد الاجمالي للفارق العام بين الفكرين المشرقي والمغربي هو الحد الفاصل لما اطلق عليه بالقطيعة المعرفية. فهي تبدأ بدايتها العميقة مع ابن باجة كاول فيلسوف محترف في المغرب والاندلس، اذ كانت فلسفته علمية المعرفة ، علمانية الاتجاه بفعل تحررها، من اشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة التي اتخمت المشرق، اذ ان فلسفته ظلت دائما لاهوتية الابيستمي والاتجاه[٧٨] .

ابن باجة نموذجا للقطيعة بين المشرق والمغرب:

تبدأ القطيعة المعرفية بين فلاسفة المغرب والاندلس من جهة، وفلاسفة المشرق من جهة اخرى، ومن النقاط التي افترق فيها ابن باجة مع اهل

---

[٧٦] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص٣٨، كذلك: مدخل الى فهم الاسلام، ص٢٧١.

[٧٧] الجابري: التراث والحداثة، ص ٣٢٨.

[٧٨] الجابري: نحن والتراث، ص٩.

المشرق واشكاليتهم الدينية التي اغرقوا عقولهم بها - بحسب الجابري- وهي باختصار كالاتي [٧٩]

التحرر التام من هاجس التوفيق بين الفلسفة والدين.

رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة وتحقيق السعادة، كالمشاهدات الصوفية.

اعتبار النبوة موهبة الهية نادرة من دون تفسيرها فلسفيا كما حصل في المشرق عند الفارابي واتباعه.

السعادة القصوى هي السعادة العقلية وذلك بالاتصال بالعقل الفعال عن طريق العقل المستفاد، بحيث يصبح هذا هو ذاك .

ان فكرة الفيض غائبة عن مجال تفكير ابن باجة تماما، ففي عدم معالجته لمسألة العقول الفلكية وابعادها عن اهتمامه يجعل من طريق الاتصال بالعقل الفعال صاعدا لا نازلا، وذلك بارتقاء الانسان في مدارج الكمال العقلي وليس بفيض الهي.

للفلاسفة وحدة عقلية خالدة يتم فيها اللقاء العقلي والالهي، وهي تتجاوز حدود الزمان والمكان.

يبدأ "يحيى محمد" حواره مع الجابري بهذا الشأن بقضية اشكالية الفلسفة والدين، فيؤكد ان ابن باجة نعم لم ينشغل بها، سوى اشارات خاطفة يثبت فيها ما للغيب او الوحي من دور في اكمال المعرفة الفلسفية، لكن

---

[٧٩] اعتمدنا في هذا الاختصار على: يحيى محمد، نقد العقل العربي في الميزان ، ص١٤٤، وللتفصيل في هذه النقاط، انظر: الجابري، نحن والتراث، ص١٧٧ فما بعد.

حتى مع افتراض عزوفه كليا عن الانشغال بهذه الاشكالية، فان ذلك لايعني القطيعة من الناحية الابستمولوجية فابن باجة هو كأي فيلسوف يفكر بروح لاتختلف عن الروح التي يفكر فيها غيره ومن ضمنهم فلاسفة المشرق العربي الاسلامي مادام هناك جامع يجمعهم لذلك كان كثير الاعتماد في طرحه على كل من ارسطو وافلاطون والفارابي، الامر الذي جعل اثر ذلك واضحا في صياغته لعلاقات الوجود، حيث انها مستمدة من هذا المزيج الثلاثي المركب، مع ما اضاف اليه من طابع صوفي[٨٠] اما بشان نظرية الفيض، فان ابن باجة وان كان لايتحدث عنها في رسائله القليلة، التي وصلت الينا، الا ان ذلك لايعني انه لايلتزم بها بشكل من الاشكال، ففي الاقل اننا لو افترضناه ارسطيا خالصا في هذا المضمار، مثله في ذلك مثل ابن رشد، لكان يكفي انه يعترف بها ضمنيا، خاصة وان النظرية الارسطية تقر بقاعدة (الامكان الاشرف) التي تتضمنها كليا، بل ان نظريته في العقل الفعال لها دلالة خاصة على طبيعة هذا الفيض الذي يخرجها عن الصيغة الارسطية، بل وعن الطريقة الفارابية والسينية الشائعة، ليدخلها في الدائرة الصوفية الخالصة[٨١] اما مسالة رفض الطرق غير العقلية لبلوغ الحقيقة، ومنها المشاهدات الصوفية، فان ابن باجة مارام سوى التصوف العقلي، فهو الجديد الذي تفرد به، والذي فيه اقام "الحبل السري" المتصل مع العرفان الامر الذي يعني ان الجديد عنده هو رفع البساط عن العقل بالعقل اذ ليس لديه مؤاخذة يؤاخذ بها الصوفية سوى عدم التزامهم النظر

---

[٨٠] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان، ص١٤٤.

[٨١] المصدر نفسه، ص١٤٤- ١٤٥.

العقلي الذي يراه شرطا للمعرفة الاتحادية او الصوفية، وهو مايطلق عليه اللامعقول العقلي، او الفلسفي في الوحدة العقلية[٨٢].

اما قضية تنظير ابن باجة للوحدة بين الفلاسفة من خلال اللقاء العقلي الالهي، وذلك بتحليله العقل، فان ذلك يجعله يكرر -حسب راي "يحيى محمد" ماسبق ان سعى اليه الفارابي بطريقة مختلفة ومن ثم فان ابن باجة لا ينظر إلى فلاسفة المشرق نظرة خارجة عن هذه الوحدة وذلك اللقاء الخالد غير الخاضع للزمان والمكان، فهو لا يرى بين الفلاسفة قاطبة من فرق الا في المظهر وبهذا يكون اللقاء عند ابن باجة قائما على الاتحاد الصوفي، بينما يقوم عند الفارابي على الاتصال الفلسفي[٨٣]، يفهم من ذلك كله ان ابن باجة لم يكن ذا قطيعة معرفية مع فلاسفة اهل المشرق، ولا انه ارسطي خالص. ولو اننا طبقنا عليه بعض احكام الجابري التي حكم بها على فلاسفة المشرق، لكان فيلسوفنا في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الارسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان، ذلك ان قوله بنظرية الاتحاد مع العقل الفعال تجعله اسوأ حالا من حال الفارابي الذي صوره الجابري بانه يرى العرفان ثمرة ونتيجة للبرهان، لكونه جعل المعرفة البرهانية تنتهي في اسمى درجاتها إلى الاتصال بالعقل الفعال[٨٤] بل قد لا يكون اقل حالا من المعلم الثاني الذي اتهمه بانه توج نظريته في المعرفة بفكرة (السعادة) العرفانية الهرمسية الاصل [٨٥] مع ان ابن باجة يقول بهذه

---

[٨٢] يحيى محمد: نقد العقل العربي في الميزان ، ص ١٤٥- ١٤٦.

[٨٣] المصدر نفسه، ص ١٤٧.

[٨٤] الجابري: تكوين العقل العربي، ص٢٤٩.

[٨٥] الجابري: بنية العقل العربي، ص٤٨٦.

الفكرة على نحو أشد امعانا في العرفان والتصوف، بل مامن فيلسوف الا ويقول بفكرة السعادة عبر الكمال العقلي، بمن فيهم ارسطو .[٨٦]

الخاتمة:

ان ماقدمه الجابري في مشروعه نقد العقل العربي- على الرغم من تلاعبه الواضح في الاحضار والتغييب، احضار نصوص بعينها وتغييب نصوص اخرى بقصدية يوجهها الهدف العقائدي ، وعلى الرغم من التحامل في كتاباته على من حمّله مسؤولية التخلف اللامعقول وتكريسه كما هو موقفه من فلاسفة المشرق العربي والاسلامي وعلى رأسهم ابن سينا، الذي يتهمه بالعنصرية الفارسية من غير دليل يقدمه- هو مشروع في غاية الجدة والاهمية، وذلك لانه -كما قال جورج طرابيشي في كتابه (نظرية العقل) اطروحة تغير، وليس مجرد اطروحة تثقيف، لكونه يفتح امامنا افاقا من التفكير لم يكن بالامكان فتحها مالم تنطلق من موقع الجذور الخاصة، ينقد العقل الذي نفكر به.. وقد تميز نقد "يحيى محمد" لمشروع الجابري بالمنهجية المعرفية البعيدة كل البعد عن الادلجة والجدل وصيغ الاتهامات غير القاطعة لان ماطرحه الجابري اصلا يبعث على التفسير والمساءلة والنقد، سواء بالنسبة للموضوع الذي اخضعه للنقد وهو العقل العربي، او حتى بخصوص الاطروحة التي قدمها في نقده لهذا العقل.

ويمكن صياغة نتائج البحث على شكل نقاط كالاتي:

١- يمارس "يحيى محمد" في حواره مع الجابري -كما هو في عموم مشروعه- القراءة الجوانية التي لاتعنى بالعوامل الخارجية، بقدر

---

[٨٦] يحيى محمد : نقد العقل العربي في الميزان ، ص ١٤٧ .

ماتفترض الظاهرة كقالب منطقي يحظى بدرجة معقولة مـــن النظـــام الهندسي طبقا لما يفرضه المنطق الخاص بالاصول المولدة للمعرفـــة، والتي يطلق عليها (دينامو التفكير) .

٢- ان نقد مشروع الجابري عند "يحيى محمد" يقوم على ســؤال كيـــف نفهم التراث، وهذا السؤال يرتبط بالتفكير المنهجي، لانه يرفض القراءة غير المنهجية لان من شانها عدم ابداء المقدمات التي يلزم معرفتها قبل الدخول بأية ممارسة لالية الفهم، ولاسيما ان أية نهضة حضارية نامل‌ها لاتتحقق الا عبر حل للاشكالية الخاصة بالفهم.

٣- يرى "يحيى محمد" ان الجابري في مشروعه قد تاثر بالأوربيين وهم يكتبون تاريخهم على صورة الوحدة والاستمرارية بشكل حقب بعضها يفسر بعضها الاخر ويؤسسه الامر الذي افضى بذلك التفكير إلـــى ان يصنع لنا تاريخا معرفيا فرض عليه انواعا مـــن الاســـقاط والتأويـــل والادلجة.

٤- يرى الباحث ان "يحيى محمد" قد اخفق حين وصف منهج الجــــابري بـــ(البرانية) فمنهج الجابري يتصف بالتكاملية وان غلبت عليه النزعة البنيوية.

٥- يرى الباحث ان مفهوم (العقل العربي الاسلامي) الذي اقترحه "يحيى محمد" اكثر توفيقا وملاءمة من مفهوم (العقل العربي) العائد للجابري، ومفهوم (الموروث) العائد لحسن حنفي، بحكم تكامليته، وعدم اصطباغه بأية مسحة قومية فحسب او دينية فحسب.

٦- يؤكد "يحيى محمد" ان تصنيف الجابري الثلاثي لعلوم التراث، نعم يعد ثورة منهجية كبيرة تستحق التقدير، الا انها اخذت شكلا صوريا افتعل التضاد بين تلك الانظمة.

٧- يرفض "يحيى محمد" ان يكون اختلاف ابن سينا عن ارسطو يصل إلى حد الجذرية والحسم من الناحية المعرفية، نعم للفلاسفة انتماؤهم الخاص لكنهم يقفون على خشبة مسرح واحدة، فآراؤهم وان بدت مختلفة هنا وهناك الا انها غالبا ماتكون متفقة على النحو الكلي.

٨- يرى "يحيى محمد" ان الجابري باسقاط مفهوم (القطيعة المعرفية) على التاريخ الفكري بين المشرق والمغرب قد عمل على تفكيك العلاقة الوحدوية بينهما وحولها إلى علاقة تضاد ومنافاة.

٩- يرى "يحيى محمد" اننا لو طبقنا بعض احكام الجابري على ابن باجة -وهو النموذج المدروس في هذا البحث- لكان في دائرة خارجة عن دائرة البرهان الارسطي، وهي دائرة العرفان كثمرة لهذا البرهان، لانه يقول بفكرة (السعادة) العرفانية بصورة اشد امعانا في العرفان والتصوف من الفارابي .

إشكالية الأصالة والمعاصرة عند محمد عابد الجابري

ولیــد خالد احمد حسن

الملخص :

يتناول البحث اشكالية الأصالة والمعاصرة عند المفكـر العربـي محمد عابد الجابري ، الذي تبنى نموذج السلف الصالح في التجربة العربية الراهنة مع الحضارة المعاصرة . ويعالج هذه الاشـكالية بنظـرة نقديـة علمية موضوعية .

الباحث في بحثه هذا الموضوع ، رفض تحليـل الجـابري لهـذه الاشكالية ، لان الجابري ادعى ، انها اشكالية نظرية بحته مستقلة كليا عن الصراعات الاجتماعية والتاريخية ، ولانه اعترف بالأساس الموضـوعي لهذه الاشكالية ... الا انه اكد وجود الآخر المختلف مترسبا بثقافتـه فـي العقل العربي .

المقدمـــة :

ليـس بدعا ولا مصادفة ان يكون اروع وجه من وجوه اعجـاز الاسلام ــ ثورة العرب الانسانية الكبرى ــ انه الصورة الرائعة لحركـة الخلق الالهي الدائمة ، وان الكلمة الالهية الخلاقة فيه هي تذكرة ابناء الحياة بالحركية الكونية وبحركية خلق الانسان وبحركية المجتمع ، فالأمة الحيـة المتجددة هي التي تحيا حاضرها ، والتي ينفسح امامهـا مجـال الحيـاة للمستقبل ، وهي الامة التي تغني ماضيها باستخدامها إياه لا باستلامها له .

والامة الحية تنمو وتتكامل ويكون ماضيها ماثلا في حاضـــرها ويكـــون مستقبلها امامها لا وراءها .

لـــذلك ، فان فهمنا لتراثنا ، تاريخا وحضارة ودينا ورسالة ، يجب ان يكون فهما خاصا متميزا ، لانه قُدم إلينا بشكل مـــشوه ، ممـــسوخ . اذ ابرزت منه الجوانب السلبية واقيمت فيه خصومات مفتعلة ومناهضة للتقدم العلمي والاجتماعي ، كما صدرت بحِقه وتصدر احكام جائرة مغرضة من قبل فئات وجماعات تبحث لنفسها عن مبررات للوجـــود ، فـــضلا عمـــا اصابه على يد الشعوبية الحاقدة ، فضلا عن تأثير قرون التخلف المديـــدة وطوفان الحضارة الغربية الكاسحة ومزالقها الخطيرة التي شوهت انسانية الانسان وافقدتـــــــه توازن شخصيته بانماء جانبه المادي على حـــساب جوانبه الروحية والاخلاقية والنفسية .

وكـــان حصاد ذلك ، هذا الصراع الفكري الذي يمزق شخـــصية الانسان العربي ، ويصيبها بالفصام والقلق والاغتراب النفسي نتيجة هـــذه الثنائية الغربية المصطنعة بين المثال والواقع ، وبين حياة الانسان الروحية وحياته الماديـــة ، الأمر الذي يحملنـــا علـــى القـــول ، ان الكثيـــر مـــن العـــــــرب هم حاليا في واقع الأمر ، الصورة الجامدة السطحية القشرية للحضارة العربية / الاسلامية التي يحيونها من الخارج لا من الداخل ، كما انهم الصورة الباهتة الشوهاء للحضارة الغربية الحديثـــة التي يـــستهلكون قشورها دون جوهرها . انهم حيارى ، مبتورو الجذور ، فلا هم مع جوهر

التراث ولا هم مع روح العصر ، ليسوا بقادرين على استشراف آفاق المستقبل .

ولكي يتخلصوا من حالة الجمود والضياع والشلل والحصار هذه ، لابد لهم من عملية انقاذ وبعث حضاري يبتدئونها باكتشاف انفسهم اكتشافا واعيا يتشبعوا بروح العصر العلمية ، وهي الروح الموروثة في الأصل عن تراثنا العلمي الحضاري .

وتلك هي في رأينا نقطة البداية المحتومة وحلقة الوصل الذهبية التي يمكن ان تربط ربطا جدليا حيا بين الماضي والحاضر ، بين التراث والعصرنة ، وبها يمكن ان تكون رؤانا المستقبلية بعيدة المدى ، راسخة الخطى ، علمية التخطيط . فاذا ما تحققت هذه الخطوة الاولى الهامة ، ادركنا ان الجانب المشرق المتمثل بمنهج البحث العلمي التجريبي من حضارة الغرب المتطورة ، هو ، بضاعتنا ردت الينا ، وادركنا كذلك ان ثقتنا بأنفسنا وبتراثنا قد عادت الينا ، فيدفعنا كل هذا الى العودة الواعية لمواجهة تراثنا ، ندرسه ونغنيه ونستلهم منه افضل ما فيه من قيم ومبادىء ومناهج وتشريعات تساعدنا في بناء حياتنا ونزوعنا الانساني ، واستعدادنا الدائم لحمل رسالة العروبة من جديد الى العالم .

وفي اعتقادنا ، انه لا سبيل الى تفادي مخاطر التقدم المادي على حياة الانسان وعقله وحضارته الا بالاقتداء بالنموذج الانساني المتكامل الذي عاشه العرب في العصر الذهبي للاسلام ، يوم آمن الانسان العربي

مخلصا صادقا أمينا ومجاهدا لنصرة الحق والحقيقة . كل ذلك من خــلال رؤية جديدة توحيدية تكاملية جدلية اقامت التعادل والتوازن فــي علاقــة الانسان بأخيه الانسان .

كــان الاسلام دينا وحضارة ورسالة ، هو النفحة الروحية واليقظة الوجدانية والوعي المسؤول القادر على تحريك كوامن النفس الانسانية . ان مثل هذا المنهج العلمي وهذه الرؤية التوحيدية التكاملية الشاملة هــو مــا يحتاجه العرب اليوم لبعثهم الحضاري الانساني .

مــا احوجنا اليوم ان نرجع الى تراثنا العربي بمنظور علمي جدلي ثوري ، يمكننا من تحديد الموقف الصحيح من هذا التراث بعد ان تعــددت المواقف الخاطئة منه ما بين رفض مطلق وقبول كلي . فــنحن اذ نــدعو للعودة الى استلهام ما هو جديد وخالد في تراثنا ، لا يعني اننــا نريــد ان ننسخه بل اننا نريد استلهامه بعقل واع مستنير ، عقل مجرب وبصير يرى جدلية الحياة وحركة الــصيرورة المتدفقــة عبــر الماضــي والحاضــر والمستقبل ، لأن الامة الحية المتجددة ابدا مع الحياة والتطور والتقدم ، هي التي لا تتحيز في زمان ومكان معينين ، ولا ينفصل فيها الماضــي عــن الحاضر ولا الحاضر عن المستقبل ، بل تحيا استمرارية وجودها الفعلــي بنوعية دائمة بحرية العقل وتجددية الحياة ، وابداعية الانسان .

فــالماضي يشكل قيمة هامة في حياة الانــسان ، فهــو المحــرك الاساسي الذي يدفعه الى الحاضر ويأخذ بيده الى المستقبل ، لذلك ، تشكل

العلاقة بين الماضي والمستقبل قضية هامة على الرغم من قدم طرحها ، حيث احتلت حيزا بارزا ومتقدما في مواجهة الاهتمامات والقضايا المحورية التي تتركز عليها وتدور حولها احاديث المثقفين العرب وكتاباتهم ، حيث يتواصل البحث فيها والحوار حولها تحت عناوين متنوعة ، كالأصالة والمعاصرة ، والقدم والحداثة ، والتقليد والتجديد ، والتراث والعصرنة ... وما شابه ذلك من عناوين هي بمثابة تقاسيم على وتر واحد .

ومع ان هذه المسألة قد طرحت منذ عقود ، وكثر فيها الجدل والنقاش ، الامر الذي افقدها مقدارا من ألقها وجدتها وربما جديتها ايضا . فأننا نجدها بين حين وآخر تقفز من جديد الى موقعها البارز والمتقدم في مجالس الادب ومنابر الفكر العربيين ، فتتصدر محاور الاهتمام الفكرية في الساحات العربية مشرقا ومغربا .

ولقد بات واضحا ، ان المناقشات التي جرت بشأن هذه القضية قد اسفرت عن تبلور ثلاثة مواقف اساسية تجاه الماضي تتراوح بين التعصب له والتعصب عليه مرورا بالنظرة الموضوعية او القريبة من الموضوعية ، وهي النظرة التي لا تضفي على الماضي طابع التقديس والتزكية المطلقة ، لكنها في الوقت نفسه لا ترشقه بسهام الرفض والاستعلاء وانما هي تدعو الى دراسته وتقويمه للكشف عما فيه من جوانب الايجاب والسلب ومعرفة ثوابته وتحولاته .

امـــا العبء الواقع علينا في التعامل مع هذه المواقف ينحصر في ضرورة الوعي بخصائصها وبأبعاد الصراع العقائدي بينها ، لأن علاقتنا بها ستتحول الى علاقة تصديق غيبي اذا تخلينا عن وعينـــا النقـــدي فـــي التعامل معها . وهذا الامر سيتطلب منا مستوى متقدما من الوعي يحمـــل في مضمونة اسئلة تتمحور حـــول الاشكاليات التي يـضح بهـــا واقعنـــا العربي . وضمن هذا السياق العربي ستتجنب التسليم بكل ما جـاء بهـــا ، وسنجعل بالتالي وعينا جدليا قائما على الحوار والفعل كي لا نكون ضحية من ضحايا الافكار المرسومة التي تغلف بعضها .

لـــقد اعتبرت هذه القضية الاشكالية من بين القضايا المحورية التي شغلت وما زالت تشغل الفكر العربي الحديث . وقد بدأت المشكلة تتفـــتح ملامحها بعد احتكاك المجتمع العربي بالغرب ، في لحظة تاريخية كان فيها التخلف هو السمة الغالبة في ارجاء الوطن العربي نتيجة ظروف تاريخية معروفة ، في حين كان الغـــرب في اوج قوتـــه الاقتـــصادية والـــسياسية والعسكرية والتقنية ، لذلك طرحت اسئلة محورية : لماذا التخلف ؟ وكيف يمكن لنا ان نأخذ بأسباب التقدم ؟ وما هو سر التقدم الغربي ؟ او بتعبيـــر آخر : ما هي الوسائل التي تكفل للعرب عبور الفجوة بين التخلف والتقدم ؟ وهل يمكن ذلك باحتذاء النموذج الغربي في السياسة والاقتـــصاد والثقافـــة وغيرها احتذاءً كاملا ، ام يكون باحياء التراث العربي باعتبـــاره يـــصلح نموذجا حضاريا للتنمية والتحديث ، ام ان الحل يكمن في محاولة التوفيـــق بين النموذج الغربي والتراث ؟

كـــل هذه التساؤلات تمثل جوهر مشكلة ما عـــرف فـــي ادبياتنـــا الفكرية بالأصالة والمعاصرة والتراث والعصرنة .. التي لا يزال الكثيـــر منها بحاجة الى اجابات محددة وواضحة فالتعامل مع التـــراث والموقـــف منه ، طبيعة الاستدعاء واعادة استجوابه ، وكيفية قراءاته والانطلاق بـــه الى المستقبل ، بحيث لا يصبح المستقبل هو التـــراث او المـــستقبل هـــو الماضي . هذه القضية بالذات شغلت جُل كتابات الـــدكتور محمـــد عابـــد الجابري ، الذي نحن بصدد مناقشة بعض اطروحاتهـــا ..

والجـــابري ، احد ابرز المفكرين العرب المبدعين الذين حـــاولوا الفهم المتعمق والابـــداع والاستنارة ، مستعينا بحصيلته الفلسفية الـــوفيرة وادوات منهجيته التي طاوعته بسلاسة في النظر الـــى التـــراث العربـــي الاسلامي واعادة استجوابه من خلال الفرز والغربلة والانطلاق بـــه الـــى مشروع ثوري عربي للتقدم .

والجـــابري ، مثقف عربي عاش ثقافة الغرب واستوعبها وقـــارن بينها وأدخل فيها التفاعل مع ثقافتنا العربية الاسلامية ، وهو مثقف عضوي مندمج في مجتمعه وصاحب مجموعة من المؤلفات المثيرة للجدل .

والجـــابري ، فهم التطورات العالمية الحديثة المعاصـــرة ، لـــذلك يرى ان الحضارة المعاصرة التي نحياها اليوم والتي تفرض نفسها علينـــا وعلى غيرنا بالفكر والتقنية كحضارة للعصر الراهن كله ، هي شيء آخر جديد تماما يقع خارج الحضارة العربية الاسلامية التي اصيبت بالتراجع ، وفي ذات الوقت ينافسها ويهددها من خارجها ، وفي عقر دارها .

ومــن هنا ، لا يكفي الجابري استلهام نموذج (السلف الصالح) في التجربة الراهنة في الامة العـــربية مع الحـضارة المعاصـــرة . فهـــذا النموذج انما كان نموذجا كافيا لنا اليوم ، كان التاريخ هو تاريخنا ، يــوم كان العالم يقع في عقر دارنا . ..

مــن هنا ، وقد اصبحنا جزءً من كل ، فأن الطريق الوحيد لأثبات وجودنا والحفاظ على خصوصيتنا داخل هذا الكل ، هو طريق التعامل معه بالمنطق الذي يؤثر فيه منطقه هو ، ولكن من مواقعنا لا من مواقع غيرنا .

ويـــحدد المنطق هذا بأنه منطق الحضارة المعاصرة الذي يتحــدد في مبدأين : هما العقلانية والنظرة النقدية العقلانية في الاقتصاد والسياسة والعلاقات الاجتماعية والنظرة النقدية لكل شيء فــي الحيـــاة والمجتمــع والتاريخ والفكر .. هذا في حين ان منطق سيرة السلف الصالح التي تمثل (المدينة الفاضلة) ، في التجربة التاريخية العربية الاسلامية ، كـــان شــيئا آخر ، كان منطقا يقوم على المبدأ الآتي : الدنيا مجرد قُنطرة الى الآخرة ، وقد ادى هذا المنطق وظيفته يوم كان العصر عصر ايمان فقــط ولـــيس عصر علم وتقنية وعقائد [1] .

المـــعروف عن الجابري ، اتباعه لطريقة الترتيب منهجا حيث يبدأ بطرح المقدمات على هيئة قضايا اشكالية ، ويعالج بنظرة نقديـــة مبدعـــة المعالجات والطروحات الفكرية حول القضية المثارة موضع البحث ، ثـــم

---

[1] محمد عابد الجابري – السلفية ام التجربة التاريخية للامة ، مجلـــة اليـــوم الـــسابع (باريس) ، العدد ٣٥ (٧ / يناير / ١٩٨٥) .

ينطلق الى تحديد رؤيته الخاصة ، وهو قد طبق تلك الاداة المنهجية في تعامله مع التراث العربي الاسلامي ، كما انه يميل الى تناول قضية التراث وتحديات العصر في صياغة تجعل منه اشكالية على نحو ما سنوضح في دراستنا هذه .

لماذا الحديث متفجرا عن التراث والاحياء الاسلامي ، وهذه الضجة التي شغلت اهتمام معظم مثقفينا العرب ؟

احد اهم الاسباب يحدده الجابري في ان الظروف العربية الراهنة تعاني نوعا من الاحباط والفراغ ، وعندما يعاني الانسان الاحباط او الفراغ ، فانه يلتفت الى الوراء ليحاول ان يستند الى ما يحفظه او يمنعه من السقوط ((فنحن نذكر في عقد الستينيات مثلا عندما كان الوعي العربي الى الامام والمستقبل والقضايا التي تواجهه ، كان واقع التراث بالنسبة لنا وقعا خفيفا . كانت المشكلة مطروحة بالطبع لكن بالشكل الذي هي عليه اليوم)) .

فأذا كان التراث بالنسبة الى الاوروبي ينصرف في الغالب الى ما يوجد في المتحف الى الفلكور والنقوش والعادات ، ولا يخطر بذهنه احيانا الجانب الفكري ، وان خطر فبصورة خفيفة جدا ، أي ليس لديه تمزق في الوعي . اما التراث بالنسبة لنا فهو شيء آخر حيث يحيلنا الى ظاهرة ربما تتعلق بالوعي اكثر من الواقع ، ربما تعبر عن نوع من شقاء الوعي ، نوع من الشعور بالفراغ او بالهوة بين الصورة التي لدينا عن

الماضي او عن فكرنا الماضي ، وهي صورة جامدة علـــى كـــل حـــال ، ونُسقّط عليها ما نريد ان تكون وبين واقعنا ومستقبلنا [٢] .

ولـــكن ، لماذا تهتم فئة محددة من المثقفين العرب بالموروث فـــي موقفه من الوافد ؟

يـــرى الجابري ، ان الذي يعاني من اشكالية الأصالة والمعاصرة هم المثقفون مزدوجو الثقافة ، اما المثقف الذي درس الثقافة القديمة وحدها فهو لا يعاني من اشكالية ما ، والمثقف الذي درس ثقافة الغرب وبقي فـــي اطارها لا يعاني من أي اشكالية ، الذي يعاني من الاشكالية هو مـــزدوج الثقافة ، أي الذي يعيش التغاير بين الماضي والحاضر .

الحـــديث عن الماضي والحاضر والمستقبل او العلاقة بين الأصالة والمعاصرة والابداع او الابداع والاتباع ، يجري فـــي اطـــارات عربيـــة واسلامية واقليمية ودولية ووسط تحديات عصرية رهيبة . فهل يبقى تناول هذا الحديث ضمن حدود الماضي والتراث والتاريخ فقط كما يفعل السلفيون التقليديون ام ان هناك مستويات اخرى للتحليل ؟

الحـــضارة الغربية المعاصرة عند الجابري تبنى مـــستقبلها مـــن تراثها ولا تحتاج الى تراث الآخر المختلف لكي تبنى مستقبلها وذاتهـــا / كينونتها وهو وليد حاضرها . اما في حالتنا نحن العرب فأن الحاضر الذي نعيشه ليس هو حاضرنا نحن بل حاضر الغرب ويمثل امتداد الغرب فينـــا

[٢] حوار مع محمد عابد الجابري ضمن ملف : التراث والمستقبل العربي – اتجاهـــات ورؤى ، مجلة الشراع (لبنان) ، العدد ١٤٦ (٣١ / ديسمبر / ١٩٨٤) .

ومن ثم فليس بالامكان بناء مستقبلنا من تراثنا بمفرده ، كان هذا ممكنا في الماضي عندما كنا نمثل ثقافة العالم في عصرها ولم يكن هناك غـرب او حضارة تقدمتنا بأشواط ، فعندما تكون الحضارة هي العـصر يمكننـا ان نقول انها تبني مستقبلها من تراثها .

ومـن هنا ، فأن أي مستقبل سيكون لنا بالضرورة مستقبلا يجمع الطرفين معا . فالذين تحدثوا بصفة المطلق عن العلاقـة مـع الغـرب والموقف من الموروث وتحديات العصر العلميـة واسـتراتيجيات التقـدم العربي وعقائد هذا التقدم في مواجهة التبعية والتخلف والاستبداد ، وضعوا الأصالة في وضعية مقابلة مضادة للمعاصرة ، وكان كلا من الاثنتين ذات بنية معزولة ، فواقع التطور والتغيير في المجتمعات العربية شهد بالفعـل (استزراع) او ما يشبه فرض الوافد الغربي سياسيا واقتصاديا واجتماعيـا وفكريا بطريقة هيكلية / بنيوية في نسيجنا المجتمعي واصـبحنا نعاصـر تجاور مجموعة بنيات (بنيويات) تقليدية بجوار العصرية ، والحديثة بجانب القديمة ، تجاور لم تنتج عنه تمازج كامل او تفاعل جدلي متخلق بل عاشت البنيات (البنيويات) والهياكل ، لا تلغي ولا تستطيع احداها ان تحل محـل الاخرى في مجالات التعليم والـسياسة والفكـر والاقتـصاد والانـساق الاخرى .. فمن يتناول او يرغب في معالجة التجربة التاريخيـة العربيـة الاسلامية بواقع الامة العربية الممتد في علاقته بتحديات الحاضر عليه ان يراعي بدقة منهجية وتفكيرية هذه الازدواجية [٣] .

---

[٣] محمد عابد الجابري – اشكالية الاصالة والمعاصرة في الفكـر العربـي الحـديث والمعاصر ، صراع طبقي ام مشكل تقاني ؟ ضمن اعمال ندوة التراث وتحديات =

* جــدل التيارات الفكرية في قراءة الجابري :

الــتيارات الفكرية الثلاثة الكبرى في فكرنــا العربــي الحــديث والمعاصر ، هي الاسلامية بفروعها ومنازعهــا المختلفــة ، والليبراليــة بنوعياتها ، والماركسية باتجاهاتها المتعددة .

يــرى الجابري انها قرأت التراث قراءة (ســلفية) مــع اخــتلاف (السلف) الذي تستند اليه . ولا نــدري لمــاذا اســتبعد التيــار القــومي والوحدوي . فعلى الرغم من انه يتناول في كتابه (نحن والتــراث) هــذه التيارات الثلاثة ويغفل التيار القومي الوحــدوي باتجاهاتــه الرومانــسية والتقدمية والاشتراكية ، بجانب ما يمثله التيار الناصري مــن اجتهــادات سياسية في اغلبها وفكرية نظرية في اقلها .

ويــعود الجابري في دراسته (اشكالية الاصالة والمعاصــرة ...) الى استبعاد التيار الماركسي والليبرالي من تناول قضية التــراث ، فهمــا يستندان عنده الى (سلف جاهز) ولا يشكل التراث بالنــسبة لهــا قــضية اشكالية ، كما يستبعد التيار الوحدوي لأن الوحدة العربية برأيــه قــضية سياسية محسومة ، فكل المواطنين العرب في أي استفتاء عــن ضــرورة الوحدة العربية سوف يجيبون بــ (نعم) ، أي ان قــضية الوحــدة ليــست بأشكالية ثقافية ويقتضي هذا المنطق اما تناول هذه التيارات مجتمعة فــي معالجتها للتراث والموقف من الوافد او استبعادها مجتمعة ايضا . ثــلاثة اسئلة كبرى ومحورية تثيرها التيارات الثلاثة . التيار الــسلفي التقليــدي

= العصر في الوطن العربي (الاصالة والمعاصرة) ، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في القاهرة ، ايلول / ١٩٨٤ ، ط١ ، بيروت ، ١٩٨٥ .

الجامد يطرح السؤال : كيف نستعيد مجد حضارتنا ؟ كيف نحيي تراثنا في محاولة التعامل مع التحدي الحضاري الغربي بجميع اشكاله وكافة ابعاده . هذا التيار السلفي اتخذ عملية تأكيد الذات بشكل نكوص الى مواقع خلفيـة للاحتماء بها والدفاع انطلاقا منها .

قــراءة هذا التيار السلفي للتراث هي قراءة عقائدية سافرة تخلط بين الذات والموضوع وتدمج المعرفي بالعقائدي . ومع بداياته المتفتحــة لَبسَ لباس حركة دينية وسياسية على يد جمال الــدين الافغــاني ومحمــد عبده ، ودعا متجاوزا موقف محمد بن عبد الوهاب الى الغاء كل التــراث المعرفي والمنهجي والمفهومي المنحدر الينا من عصور الانحطاط .

والتــجديد ، بمعنى بناء فهم جديد للدين عقيدة وشريعة انطلاقا من الأصول مباشرة والعمل على جعله معاصــرا لنــا واساســا لنهــضتنا وانطلاقتنا على ان هذا الفهم تراجع من تأكيد الذات كوسيلة للانطلاق الى كونه اصبح غاية بحيث صار الماضي هو نفسه (مشروع النهضة) ، ولكن ليس الماضي كما كان بل الماضي اللاتاريخي (الماضي كما كان ينبغــي ان يكون) واضحى " المــستقبل الآتــــي " راح يفــتش فــي الماضــي وصراعاته العقائدية ليعيشها ويقيس عليها قضايا تمني او حلم . ان القضايا المعاصرة كانت هي ذات قضايا الماضي الصراعيــة ، مشوها في ذلــك طريقة منهجية اسلاميــة اصيلة هي " قياس الغائب على الشاهد " .

انطــلقت السلفية الدينية في قراءتها للتراث مــن منظــور دينــي للتاريخ يجعله ممتدا في الحاضر منبسطا في الوجدان ، وهـــكذا جعلــت

العامل الروحي هو العامل الوحيد المحرك للتاريخ والعوامل الاخرى ثانوية ومهمشة وتابعة .

إمـــا التيار الليبرالي العربي ، فقد طرح لنفسه سؤالا هو : كيـــف نعيش عصرنا ؟ كيف نتعامل مع تراثنـــا ؟ وقرأ التراث العربي الاسلامي بصيغة العلاقة بين (الحاضر) و (الماضي) قرأة (اورباوية) النزعـــة ، أي من منظومة مرجعية اوروبية ، لذلك لم ير فيه الا ما يراه الاوروبي .

التـــيار الليبرالي العربي قرأ تراثا بتـــراث ورأى فـــي الفلـــسفة الاسلامية قرآءة للفلسفة اليونانية بلا منهج . فصل الرؤيـــة عـــن المـــنهج واصبح (المستقبـــل) في الآتي العربـــي مـــشروطا باســـتيعاب الحاضـــر (الماضي) الاوروبي . هكذا قام باستلاب للذات خطير .

إما التيار الماركسي العربي فقد وضع لنفسه سؤالا : كيف نحقـــق ثورتنا ؟ كيـــف نعيد بناء تراثنا ؟ الحوار عنـــده حـــوار بـــين المـــستقبل والماضي ولكن بوصفهما مجرد مشروعين : مشروع الثورة التي لم تتحقق بعد ومشروع التراث الذي سيعاد بناؤه بالشكل الذي يجعله يقوم بدوره في دفع الثورة وتأصيلها ، هذا الفكر الماركسي تائه في حلقة مفرغة في علاقة التراث بالثورة على الرغم من منهجه الجدلي ، انه لا يتبنى هذا المـــنهج كمنهج لــــ " التطبيق" بل يتبناه كـــ " منهج مطبق " . وهكـــذا ، فـــالتراث العربي الاسلامي يجب ان يكون انعكاسا للصراع الطبقي من جهة وميدانا للصراع بين المادية والمثالية من جهة اخرى ، فأذا لـــم يـــستطع تـــذرع بالتاريخ العربي غير المكتوب واذا أصر على اقتحام الصعاب فهل الواقع التاريخي على القوالب النظريـــة ، وهكذا تنتهي القراءة اليسارية العـــربية

للتراث العربي الاسلامي الى " سلفيـــة ماركسية " ، أي محل التطبيــق " السلف الماركسي " للمنهج الجدلي من اجل البرهنة على صـــحة المـــنهج المطبق لا تطبيق المنهج .

جمـــيع هذه القراءات سلفية لانها طبقت طريقة قيـــاس الغائـــب " المستقبـــل" على الشاهد بشكل مشوه ومضلل وتجاهلت اهم شروط صـــحة هذا القياس كما وضعها علماء النحو والفقه العرب .

ـــ لا يجـــوز قياس الغائب على الشاهد الا اذا كان من طبيعة واحدة .

ـــ لا يجـــوز قياس الغائب على الشاهد الا اذا كانا يشتركان .

ـــ داخـــل طبيعتهما الواحدة في شيء واحد بعينه يعتبر بالنسبة لكل منهما احد المقومات الاساسية .

وهـــكذا كان من نتائج القياس الخاطيء شيوع آليه ذهنيـــة ألغـــت الزمان والتطور . فـــالحاضر يقاس على الماضي وكأن الماضي والحاضر والمسقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج ، كذلك احد نتائجها المدمرة عدم فصل الموضوع عن الذات لا بمعنـــى الحياديـــة المـــشوهة والمضللة وانما بمعنى فهم التراث في الـــسياق التـــاريخي واستحـــضاره واكتشاف ما قاله المفكر وما كان يود ان يقوله ولكنه امتنـــع عـــن ذلـــك لاسباب عدة كما يرى الجابري على الرغم من وجاهة هذا المنطق فانه لم يجتهد فيه بوضوح كافٍ الذي يضع حدودا واضحة تمكننا من رؤية محددة ممنهجة لتراثنا دون ان ننسى توجهاتنـــا وانحيازاتنـــا علـــى الا نـــسقطها بميكانيكية او تدخل احساساتنا وجوانب الكراهية والاستحسان .

* **القطـيعة المعرفية مع التراث :**

يستفيد الجابري من مفردات المنهج الظاهراتي ومقولـة القطيعـة المصرفية التي قال بها باشلار وميشيل فوكو ، فالتعامل مع التراث يقتضي ليس استعمال مناهج جاهزة وانما نقد العقل ، فتجديد الفكـر العربـي او تحديث العقل العربي يستدعي اول ما يستدعي كسر بنية العقـل المنحـدر ألينا من " عصر الانحطاط " الذي بدأ مع تآكل الدولـة العباسـية الثانيـة والدولة العثمانيـة . ان هذا يقتضي احداث قطيعـة معرفيـة تامـة مـع بنية العقل العربي في عصر الانحطاط وامتداداتها الـى الفكـر العربـي الحديث والمعاصر .

يـقصد الجابري من احداث القطيعة المعرفيـة ، ليـس تغييـر موضوع المعرفة وحقلها أي القطيعة مع التراث ذاته والغائه ، فهذه مقولة فاسدة لديه ، انما تغير طريقة المعالجة والادوات العقلية التي تعتمدها هذه المعالجة وتحديد الاشكالية التي تواجهها والحقل المعرفي الذي تتم داخله ، لا يدعو اذن الى القطيعة مع التراث وانما ينادي بـالتخلي عـن " الفهـم التراثي للتراث " القطيعة مع نوع العلاقة مع التـراث ، القطيعـة التـي تحولنا من " كائنات تراثية الى كائنات لها تراث " أي الى شخصيات يشكل التراث احد مقوماتها ، المقوم الجامع بينها في شخصية اعم هي شخـصية الامة صاحبة التراث[٤].

---

[٤] المشـروع الحضاري العربي بين فلسفة التاريخ وعلم المستقبلات ، ندوة المجتمـع العربي الى اين ؟ مجلة الوحدة (الرباط) ، المجلس القومي للثقافة العربية ، العدد ٦ (مارس /١٩٨٥) .

انـــه يقترح فصل الموضوع عن الذات والذات عن الموضـــوع ، لأن القارىء العربي عندما يقرأ نصا من نصوص تراثه يقــرأه متــذكرا لا مكتشفا ولا مستفهما ، وهو عند القراءة يسابق الكلمات بحثا عن المعنى الذي يستجيب لحاجته المعاصرة . يقرأ شيئا ويهمل شيئا، فيمـــزق وحـــدة النص ويحرف دلالته ويخرج به عن مجاله المعرفي والتاريخي ، ومن هنا يجب تجنب قراءة المعنى قبل قراءة الالفاظ ، يجب التحرر من الفهم الذي تؤسسه المسبقات التراثية او الرغبات الحاضرة واستخلاص معنى الـــنص من ذاته النص نفسه ، أي من خلال العلاقات القائمة بـــين اجزائـــه . ان تحرير الذات من هيمنة النص التراثي عند الجابري ، اخـــضـــاع الـــنص التراثي لعملية تشريحية دقيقة وعميقة تحوله بالفعل الى موضوع للذات الى مادة للقراءة(٥).

هـــكذا يلخص الجابري رؤيته في ثلاث عمليـــات :

١- المعالجة البنيويـــة ـــ أي معالجة فكر صاحب النص التراثـــي ككـــل ومحورة فكره حول اشكالية واضحة قادرة علـــى اســـتيعاب جميـــع التحولات التي يجريها ويتحرك بها ومن خلالها فكره ، بحيث تجد كل فكرة من افكاره مكانها الطبيعي داخل الكل .

٢- التحليل التاريخـــي ـــ بمعنى ربط فكر صاحب الـــنص الـــذي اعيـــد تنظيمه بمجاله التاريخي بكل ابعاده الفكريـــة والاجتماعيـــة . هـــــذا

---

(٥) محمد عابـــد الجابري ـــ نحن والتراث ، قراءات معاصرة في تراثنـــا الفلـــسفي ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٦ .

يجعلنا نتبين ما يمكن ان يتضمنه النص وما لا يمكن ان يتضمنه ونعرف ما كان في امكانه ان يقوله ولكن سكت عنه .

٣- الطرح العقائدي ـ فالكشف عن الوظيفة العقائدية " الاجتماعية ، السياسية " التي اداها الفكر ، او كان يطمح او يراد منه ان يؤديها داخل الحقل المعرفي العام هو الوسيلة الوحيدة لجعله فعلا معاصرا لنفسه مرتبطا بعالمه .

الطابع السلفي العام لأغلب التيارات الفكرية جعل الجابري يقول " الفكر العربي الحديث والمعاصر " ويلحق دائما كلمة الـ (فكر) لانه يتعامل مع اشكالية واحدة قد تختلف داخلها الموضوعات والرؤى والمعالجات ولكن ليس من الممكن تحليل أي منها دون ربط الخيوط مع المشاكل الاخرى ، اشكالية النهضة التي واجهتها هذه التيارات ، اشكالية واحدة يتداخل فيها " الغزو الاوروبي ، الاستبداد التركي ، مشكل الفقر ، مشكل الامية ، مشكل التربية ، مشكل اللغة ، مشكل تخلف المرأة ، مشكل التجزئة القومية ... الخ " .

بهذا المعنى يؤكد الجابري ضرورة تناول العلاقة بين التراث والتحديات المعاصرة ، صياغته على هيئة اشكالية ، بمعنى تلك المنظومة من العلاقات التي تنسجها داخل فكر معين مشاكل عديدة مترابطة لا تتوافر امكانية حلها منفردة ولا تقبل الحل من الناحية النظرية الا في اطار عام يشملها جميعا . بعبارة اخرى ان الاشكالية هي النظرية التي لم تتوفر امكانية صياغتها ، فهي تؤثر نزوع نحو النظرية أي نحو الاستقرار الفكري .

من هنا يدعو الجابري الى دراسة التراث ضمن سياق معرفي يترك مساحة بينه وبين المضمون العقائدي جدليا ، فالاشكالية اساسا اشكالية معرفية ، بمعنى انها نتيجة تناقضات حقل معرفي معين وبالتالي فهي تظل قائمة ما دامت الشروط المادية والابستمولوجية التي تؤسس ذلك الحقل المعرفي قائمة . اما المضمون العقائدي الذي توظف فيه المادة المعرفية التي يقدمها نفس الحقل المعرفي لا يخضع للتناقضات المعرفية بل لتناقضات وصراعات اخرى ايديولوجية تجد اصلها ومنبعها لا في درجة تطور المعرفة وجهازها بل في المرحلة التي يجتازها المجتمع من التطور ، وقد حاول الجابري تطبيق ذلك على الفلسفة العربية الاسلامية من خلال قراءات جديدة للفارابي وابن سينا وابن رشد ومقدمة ابن خلدون ...

*** عقائدية النماذج :**

يدرك الجابري في تحليله لاشكالية الأصالة والمعاصرة ، ان هذه المسألة ليست مسألة اختيار واع ارادوي ، وانما هي مسألة واقع موضوعي مفروض فرضا على الامة العربية . لكن هذا التبصر المادي سرعان ما يتعكر صفوه بما يضج فيه الجابري من فيض ما اسميه انا بـ (عقائدية النماذج) ، وهي صورة حديثة ، علموية من صور المثالية الفلسفية . وتحمل هذه الايديولوجية نظرة مثالية الى البنى الاجتماعية التاريخية ، حيث انها تعتبر هذه البنى نماذج ثقافية ، الامر الذي يوحي بأن عقلا كونيا او جماعيا هو المسؤول عن انتاج بنى الوجود الاجتماعي .

ان الجـــابري لا يرى ان مشكلتنا مع الغـــرب تتمثل في ســـيرورة التطويع لبنى التشكيلات الاجتماعية العربية الذي يمارسه الغـــرب من أجل الابقاء على علاقة الاستغلال والنهـــب للـــوطن العربـــي وتعميـــق هـــذه العلاقـــة ، وإنما تتمثل في زحف الأنموذج الحـــضاري الغربـــي علـــى الأنموذج الحضاري العربـــي . فصراعنا مع الغرب ، في نظر الجابري ، هـــو صراع نماذج حضارية او عقول ثقافية . العقـــل العربي في مجابهة العقل الأوربي .

وكـــذلك الحال بالنسبة الى التراث العربي . فهو ينظر اليه بوصفه أنموذجا . فتراه يتحـــدث عن النموذج التراثي الذي لا نختـــــاره وإنمـــا نجره معنا جرا من الماضي ، كما يعبر عنها . فهو لا ينظر الى الموروث الحضاري على أنه نتاج سيرورة تاريخية من التغير في بنى موضـــوعية مفتوحة ، وإنمـــا ينظر إليه على انه جوهر مثالي (أنموذج) نجـــره معنـــا جرا الى حاضرنـــا . لذلك ، فهو ينظر الى واقعنا الحاضر على انه خليط من أنموذجين حضاريين ، في بعض القطاعات يهيمن الأنموذج الأوربي ، وفـــي بعضها الآخر نرى الأنموذج التراثي ما زال مهيمنا . وكما يعبـــر عنها الجابـــري قائلا : " والنتيجة مجتمعاتنا تعاني ازدواجية صميمية على مختلف المستويات العمرانيـــة والاقتـــصادية والاجتماعيـــة والاداريـــة والثقافية ، ازدواجية تتمثل في وجود قطاعين او نمطين من الحيـــاة مـــن الحياة الفكرية والمادية ، أحدهما عصري مستنسخ من النمـــوذج الغربـــي ومرتبط به ارتباط تبعيـــة ، وثانيهما تقليدي أو اصيل .. هـــو اســـتمرار

للنموذج التراثي .. نجد القطاعين معا منفصلين أو متوازنين أو متـــداخلين بعض التداخــل ، يتنافسان ويتصادمان في حياتنا اليومية على صعيد وعينا ونمط تفكيرنا " .

انـــه اذن صراع بين أنموذجين يتصارعان علـــى ارض الـــوطن العربي وليس صراعا بين قـــوى وطبقات وفئـــات اجتماعيـــة . فهنـــاك الأنموذج الأوربـــي الذي فرضه الأوربيون علينـــا فرضـــا فـــي بعـــض القطاعات ، وهناك الأنموذج التراثي الذي جررناه معنا قسرا من الماضي التليد الى الحاضر الرديء . بهـــذه الكيفيـــة يغيّـــب الجـــابري الجانـــب الجوهري في ذلك كله : علاقات الاســـتغلال الموضـــوعية التـــي تـــربط التشكيلات الاجتماعية العربية مع المراكز الامبريالية ربطا بنيويا ، وموقع كل من القطاعين التقليدي والعصري في منظومة هذه العلاقـــات . فهناك بنية من علاقات الانتاج في التشكيلات الاجتماعية العربية تربط القطاعين معنا وتحدد طبيعتهما وتدخـــل في تحديد علاقة تبعيـــة هـــذه التـــشكيلات للمراكز الامبريالية والسوق العالمية .

وهـــذا بالضبط ما يغفله الجابري في تحليله ، فـــالذي يحدد بقـــاء القطاعين التقليدي والعصري وتجددهما معـــا هو آليات إعادة إنتاج بنيـــة التشكيلات الاجتماعية العربية التابعة والتي تحـــددها مقتـــضيات التـــراكم الرأسمالي في المراكز الإمبرياليـــة . فنحن نظل على السطح اذا ظننا ان وسم القطاع التقليدي بالتقليدي كافٍ لتحديد طبيعته الاجتماعيـــة . فـــالمهم هنا هو تحديد موقعه ودوره ووظيفته في البنية الاجتماعية التابعة وعلاقاته المتشعبة معها .

والسؤال المهم الذي يغفله الجابري هنا : لماذا ظل القطاع التقليدي قائما في المجتمعات العربية ، على الرغم من ان الرأسمالية بدأت تخترق الوطن العربي منذ حوالي قرنين من الزمان ؟ لماذا لم تتمكن الرأسمالية العربية من إذابة هذا القطاع وتفكيكه ، كما جرى في أوربا الغربية واليابان مثلا ؟ وهو سؤال جوهري وأساسي لمعرفة خصوصية الرأسمالية العربية وعناصر اختلافها عن رأسمالية المراكز الإمبريالية . والمسألة بالتأكيد ليست مسألة ذاتية كما يوحي الجابري في دراسته المذكورة عن اشكالية الأصالة والمعاصرة .

إن بقاء القطاع التقليدي وتجدده ليس مرده الى أننا " نقبل هذه الازدواجية على صعيد واقعنا الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والتعليمي فنبني مخططاتنا التنموية على أساس تنمية هذا الواقع المزدوج ، نصرف على القطاعات العصرية من اجل تدعيمها وتوسيعها باسم التحديث ، كما نصرف على القطاعات التقليدية من اجل الإبقاء عليها واحياء المندثر منها ، بأسم الأصالة والحفاظ على التقاليد ... " ، كما يزعم الجابري .

إن المسألة ليست كذلك مطلقا ، فالجابري يتبنى هنا المواقف الرسمية في محاولاتها تبرير هذا الوضع . إنه ينطلق بزعمه ذاك من عقيدة الطبقات المسيطرة في الوطن العربي ، ويردد ما تقوله هي بصدد الوضع القائم ، لا ما تشير اليه ديناميات الواقع الموضوعي . ذلك ان قوله المذكور آنفا يوحي بأن بقاء القطاعين العصري والتقليدي جنبا الى جنب مرده الى السياسات التي تتبعها الطبقات الحاكمة في إدارة

المجتمع العربي والتي تتبع من رغبة ذاتية في دعم القطاعين تعكس ازدواجية معينة في ما يسمى العقل العربي .

وبالأحرى ، فإنه يوحي أن هناك رغبتين تتنازعان الطبقات الحاكمة العربية ، رغبة في الحفاظ على الأصالة وأخرى في تنمية المعاصرة . وهاتان الرغبتان هما في النهاية المسؤولتان عن بقاء القطاعين العصري والتقليدي وتجددهما وعن الازدواجية التي يعاني منها ما يسمى العقل العربي .

اما (النحن) التي لا يفتأ يرددها الجابري ، فهي تقال وكأن هذه السياسات تعكس قرارا عربيا جماعيا ، وكأن كل عربي يشارك في اتخاذ القرار وصنع السياسات العامة ، أو كأن متخذ القرار العربي هو حقا الممثل الشرعي والوحيد للإرادة العربية وتجسيد لما يسمى العقل العربي (ألا يذكرنا ذلك بهيغل حين شاء أن يعتبر الدولة البروسية الاستبدادية في عصره تجسيدا لروح العالم ؟) .

إن الجابري يبين مسألة وجود القطاعين التقليدي والعصري وكأنها مجرد امتداد لإشكالية الأصالة والمعاصرة والتي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في العقل العربي ، مغيبا كليا مسألة العلاقة البنيوية المادية بين القطاعين وموقعهما في البنية التابعة المرتبطة بالمراكز الامبريالية بعلاقات استغلالية .

إنه يغفل النقطة الجوهرية في الأمر والمتمثلة في كون الرأسمالية العربية التابعة ، ملجومة بحكم تبعيتها ، ومن ثم مقيدة ومحدودة في قدرتها على إذابة أنماط الإنتاج ما قبل الرأسمالية وتفكيكها ، لا بل إنها

في حاجة الى اعادة انتاج هذه الأنماط على هذا الصعيد او ذاك حتى تتمكن من أداء دورها في النظام الرأسمالي العالمي . وبصفة خاصة ، فإن دورها (الكمبرادوري) يتيح المجال للرأسمال الإمبريالي العالمي أن يتحكم في نمو هذا القطاع أو ذاك وأن يحدد شروط النمو الرأسمالي فيه ، فهذه الشروط هي التي تحدد ما إذا كان قطاع ما سيتاح له أن يتطور رأسماليا أو يبقى على حالة من التخلف والجمود عند المراحل الاولى للتطور الرأسمالي . فالرأسمال الامبريالي قد يخلق شروطا تنافسية تمنع قطاعا ما من توسيع سوقه ومن ثم تحد من تطوره الرأسمالي وتقصره على سوق محلي ضيق ، في الوقت الذي تتيح فيه لقطاع آخر بالتوسع والتطور حسبما تقتضيه متطلبات تراكم رأسمال في المراكز الإمبريالية .

إن علاقات الانتاج السائدة عربيا ، التي تعكس تبعية التشكيلات الاجتماعية العربية للمراكز الامبريالية ، هي المسؤولة اذن عن بقاء القطاع التقليدي قائما جنبا الى جنب مع القطاع العصري وعن تجدده وإعادة إنتاجه بما يخدم عملية التراكم الرأسمالي في المراكز الامبريالية .

وقد بين بعض الدارسين ، أن هناك الف خيط وخيطا تربط القطاع التقليدي بنيويا مع القطاع العصري والرأسمالي العالمي يتم عن طريقها لجم تطور القطاعين وشفط فائض القيمة من المجتمعات العربية الى المراكز الامبريالية الكبرى .

إننا نرفض تحليل الجابري لاشكالية الأصالة والمعاصرة ، أولا ، لانه يدعي انها اشكالية نظرية بحتة مستقلة كليا عن الصراعات الاجتماعية التاريخية . وثانيا ، لانه وإن كان يعترف بالأساس

الموضوعي لهذه الاشكالية والمتمثل في وجود القطاعين العصري والتقليدي جنبا الى جنب في المجتمعات العربية ، الا انه لا يتدبر القطاعين في وحدتهما وفي علاقاتهما المادية مع النظام الرأسمالي العالمي ، كما انه يناقض نفسه فيوحي بأنهما امتداد للاشكالية التي يفترض انهما يشكلان اساسها . تلك الاشكالية التي تشكل واحدة من الثنائيات الرئيسية في ما يسمى العقل العربي .

إن القطاعين إذن تجسيد لاشكالية الاصالة والمعاصرة أكثر منهما أساس لها . والحال أن الجابري يطرح تصورا ظاهره مادي ، لكن باطنه مثالي ، وهي أحبولة أيديولوجية رئيسية في فكر الجابري غالبا ما يلجأ اليها في ستر عورات أطروحته .

*** ماضي الحاضر وحاضر الماضي :**

لنبدأ أولا من علاقة أية أمة في الحاضر بماضيها . هل الماضي يشكل ثقلا على ظهر أية حضارة أم العكس ؟ هل ماضي الأمة وعمق هذا الماضي يؤديان الى اغناء الحاضر ؟ وهل نحن العرب نتعامل مع الماضي بأعتباره تعويضا عن الحاضر ؟

لنتخذ من هذه التساؤلات مبررا عاما لمناقشة نقطة في غاية الأهمية : انفصامية الانسان العربي أو بمعنى آخر ، حيرة هذا الانسان بين ماضيه وحاضره ، مع محاولة ان نجمع حولها بعض الظواهر الاساسية التي يعيش فيها الآن .

لنــأخذ اوربا على سبيل المثال ، والتقدم الذي شهدته ، وكيفيــــة موازنتها بين التكنولوجيا المعاصرة وماضيها وتقاليدها فـــي كـــل أوجـــه حياتها اليومية ، علـــى الرغم من ماضيها وانجـــازاته الرائعة على مـــدى أكثر من عشرة قرون وفـــي ميادين متعددة جدا . ومع ذلك ، لا أعتقد ان الأوربـــي المعاصر يعيش في ماضيه ومعه او تجمعه بماضـــيه العلاقـــة ذاتهـــا التي تجمع الانسان العربي بماضيه .

إن هـــذه المسألة طالما أثارت نقاشا عميقا بين مثقفينا ، وعليـــه ، فـــأن هذه النقطة تعـــد أساسية ، ومنها نستطيع ان نعالج مشكلة موقفنا من الماضي ، مشكلة عدم مواجهتنا للحاضر بشكل مباشر ورغبتنا الدائمة في التهرب من هذا الحاضر ، فـــي سبيل الاجترار المستمر لأمجاد ماضيه ، حيـــث نتصور انها ستعوضنا عن قصر الحاضر وفراغه .

إن هـــذا الصراع الفكري الذي يمزق شخصية الانسان العربـــــي ويصيبها بالفصام والقـــلق والاغتراب النفسي نتيجة لثنائية مصطنعة بـــين المثال والواقع ، وبيـــن حياة الانسان الروحية وحياته المادية ، الأمـــــر الذي يحملنا على القول : إن الكثيرين من العرب هم حاليـــا فـــي واقـــع الأمر ، الصورة الجـــامدة السطحية للحضارة العربيـــة الاســـلامية التـــي يحيونها من الخارج لا من الداخـــل ، كمـــا انهم الصورة الباهتة الشوهاء للحضارة الغربية الحديثة التي يستهلكون قشورها دون جوهرهـــا ، انهـــم حيارى ، مبتوروا الجذور ، فـــلا هم مع جوهر التراث الماضي ولا هـــم مع روح العصر ، وليسوا بقادريـــن على استشراف آفاق المستقبل .

لـذلك نرى ، ان علاقة الانسان العربي بماضـية علاقـة غيـر طبيعية ، وهذه العلاقة تنحصـر في ان الماضي يريـد ان يحـل محـل الحاضر في ذهن الانسان العربي . وفـي رأيي ان مختلف التيارات التي تسيطر على الوطن العربي اليوم وتتحكم في توجهه ، أو بمعنـى آخـر ، بعض فئاته ولا سيما الدعوات السلفية التي ظهرت لتقتلـع كـل شـيء ، وابـرز أسباب ظهورها بهذا الشكل القوي هو فشل المشروع النهـضوي الحضاري العربي ذي السمات القومية . وهـذه الدعوات لا تريد ان تحل هـذه المشكلة حلا حقيقيا ، بـل ربما وجدت لها مصلحة أساسية في بقاء هذه العلاقة التي قـد نعتبرها علاقة مرضية بين الماضي والحاضر .

ولـكن ، ألم نجد بين تجارب الشعوب ما نجح منها في الاسـتفادة من الماضي وتطويعه في سبيل التقدم ؟ أليـس من الممكن ان يكون هناك مجال للاستفادة من تلك التجارب ؟

اعتـقد ان هناك علاقة وثيقة بين الماضي والحاضر والمسقبل ولا يمكن بتر المراحل عن بعضهـا بشكل قسري . وهنـاك فارق كبير بـين من يدعو للعودة الى الماضي والتقوقع فيه وبين من يدعو الى الاستفادة من ايجابيات الماضي وإلغاء سلبياته .

فـي تصوري ، أن مسألة الموقف من الماضي تحكمها أو تحسمها قضية التطور الاقتصادي والاجتماعي التي يمر بها المجتمع ، لانـه كلما كان المجتمع متخلفا كان حنينه الى الماضي كبيـرا ولا سـيما إذا كـان طريق التطور أمامه غير واضح المعالم .

امـــا اذا اندفع المجتمع على طريق التقدم الاقتصادي والاجتماعي ، فأعتقد ان علاقة الانسان بماضيه وحضارته القديمة تصبـــح علاقة حميمية وجدلية . بمعنى انه يعتبر بهذا الماضي دون ان يجعلـــه متحكمـــا فـــــي حاضره وفي مسار مستقبله ، فيـــأخذ من هذا الماضي ما يفيـــد الحاضــــر وربما ما يفيد المستقبل .

فمـــما لاشك فيه ، ان الماضي يصبح عبئا ثقيلا على الشعوب اذا لـــم تعرف كيف تدمجـــه دمجا وثيقا بالحاضر والمستقبل ، وإذا لم تحسن تجديده لتبقيه حيا متحركا يملك الديناميكية اللازمة للتفاعل مـــع العـــصر والتفاعل مع المستقبـــل . لكن لابد من الاجابة علــــى الـــسؤال التـــالي : لماذا هـــذا الحنين الخاص الذي يكنّه العرب لماضيهم ؟

لابـــد ان نذكر ، بأن العودة الى الماضي في مرحلة من مراحـــل حياتنا العربية اضطلعت بـــدور الحفاظ على الذات العربية وعلى الهوية ، ولاسيمـــا في مرحلة الاستعمار حيث مثلت بسببه عـــاملا متمـــثلا فـــــي الحفاظ على الذات والحفاظ على الهوية وعدم الذوبان في ثقافات الآخرين وفي ثقافة المستعمر بوجه خاص .

كـــان هذا التصرف حذرا مفروضا على العرب في مرحلة مـــا . غيـــر ان هذه الظروف زالـــت واصبح العربي يواجه ظروفـــا جديـــدة ، لكننـــا ما نزال الى حد ما في الموقـــف نفـــسه فيمـــا يتـــصل بارتباطنـــا بـــالماضي والحنين اليه .

صحـــيح ان الصيغ تغيرت ولكن هنالك غزوا ثقافيا وبالتالي هنالك حاجة الى تأكيد هويـــة ثقافية لانها هي المحافظة في النهاية على كرامـــة

الشعوب وذاتيتها ، وهـــي التي تحول بينها وبين الذوبـــان ، ولاسيما اننا امام تقدم علمي وتقني يغزونا شئنا ام ابينا ، وهــذا التقدم يحمل قيما هـــي قيم المجتمع الذي انتجها .

والتـــقدم العلمي والتقني ليس حياديا ، اذن لابـــــد مـــن هويتنـــا الذاتية ، وموضوع الهويـــة ما يزال مفتوحا ، ولـــكن ينبغـــي ان يطـــرح بعبارات جديدة تتلخص في نظري في النقطة الآتيـــة :

لا يـــعني تأكيد الهوية العودة حرفيا الى شكل من اشكال الماضـــي وتفاصيله ولاسيما ان المـــاضي ممتد وواسع وهو مجموعة من المواضي وليس ماضيا واحدا . ولـــكننا بحاجة الى صيغة جديدة . ومعنـــى ذلـــك ، ان الحل لا يكمن في الرجوع الـــى أي شكل حرفي من اشكال الماضي ، وان كـــان يكمن في ان نستمد كثيرا من القيـــــم والمبـــادىء والتجـــارب والخبرات التي علمنا اياها هذا الماضي ، وان ندرسها ونحللها . والحـــل يكمن في ان ندرك حقيقة اساسيـــة ، وهي ان الثقافة او الهويـــة الثقافيـــة تتحقق عندما نبني ثقافتنـــا ــ واقصد الثقافة في المعنى الواسع للكلمـــة ــ بذاتها وبأيدينا .

هـــذه هي الثقافة الذاتية التي تحقق الهوية ، والثقـــافة التي تحقـــق الهوية ليست مجرد ثقافة تعود الى شكل من اشكال الماضـــي . الثــــقافة الذاتية التي تحقق هويتنا هي تلك التي نبنيها بناءً جديـــدا مـــن عناصـــر جديـــدة ، ولابد ان تكون مركبا جديدا فيه من الماضي وفيه من الحاضـــر والمستقبل ومن تجربة العصـــر . وهذه الصيغة التـــي نتبناها مـــشروعا لمستقبلنا ولحضارتنا ، هي هويتنا في نهاية الامر .

اعتقـــد ان مسألة الهوية مشكلة زائفة استدرجنا اليها احتجاجنا ضد الغرب لانها لا تعني سوى الوجود في مقابل الأخر ، فكان الاســـاس هـــو الأخر ، وكيف اثبت نفسي إزاءه . والواقع اننا لسنا في حاجة الى اثبـــات هويتنا أولا لاننا نحملها دائما .

إذن ، لابـــد ان تحدث ثورة ، وهذه الثورة مرتبطة بالتفكير ، وهذا يقودنا الى نمط التفكيـــر العلمي ودور المثقـــف فيـــه وبالتـــالي التبعيـــة المضروبة حول المثقف ونوعية العلم وما تقدمه مؤسساته الاساسية .

إن الإنـــسان كما هو معروف ، هو المركـــز الأساســـي للتغييـــر الاجتماعي ، ومـــركز التغيير في الانسان هو المعرفة ، وهـــذه مرتبطـــة بالمعلومة وبالثورة العلمية ، وبالتالي بمؤسسات الاعلام . وهـــذه الى حد كبير ــــ فـــي الوضع العربي الراهن ــــ تدخل فـــي اطار التبعية ، بحيث لا تخرج عن الاطـــار المضروب حولها . وهـــذا يقودنا الى مـــا يـــدور حول التفكير الميتافيزيقي بالماضي والسلفية وغيره ، وبالتالي الاســـتمرار في اطار التبعية .

وإذا أردنـــا خلق تفكير علمي وكسر حاجز الصراعات والتناقضات والتعقيدات ... فإنني اعتقـــد إننا نصطدم لا محالة مع الـــسلطة . وهـــذا يقودنا الى السؤال : ما نـــوع العلاقة بين الثقافة والسلطة ؟ وإذا ســـــرنا في اتجاه هذا التفكير نستطيع الاجابة عن السؤال : الى أي مـــدى يمكننـــا الاستفادة من تاريخنا ؟

ان المعرفة هي الاستفادة من تجارب التاريخ ، وهذا يقودنا الى قضية اساسية مرتبطة بالفكر العلمي والاعلام، هي قضية الديمقراطية بممارستها.

ان الثقافة بمعناها الواسع هي انماط السلوك المادي والمعنوي السائد في مجتمع من المجتمعات . وهي اهم محرك لحياة المجتمع واهم عامل من عوامل تقدمه ، وهي واحدة من مقومات التنمية الاقتصادية والاجتماعية . لذلك ، ينبغي ان نعتني بالثقافة بهذا المعنى . ولعل هذا اجدى بكثير من ان نتحدث عن الماضي وان نعتني بدراسة هذه القيم الثقافية ومغالبة ما يحتاج الى فعالية ، وعلى التأكيد على ما يحتاج الى تأكيد .

واضح من مجمل ما طرح ، اننا في اوقات الأزمة السياسية والاقتصادية العاصفة وفي ظل التبعية للعالم الغربي المتقدم اقتصاديا وتكنولوجيا ، نجد في العودة الى الماضي نوعا من الراحة النفسية ونوعا من محاولة اغلاق الاذن عما يدور والبحث عن نوع من التطمين الذاتي الخادع للنفس ، ولكن هذا الخداع لا ينكشف الا بعد تضحيات جسيمة .

والسؤال المطروح الآن هو : هل العلاقة بين الماضي والحاضر علاقة توفيقية ؟ هل يمكننا ان نأخذ قليلا من الماضي وقليلا من الحاضر ونمزجهما بنوع من التوليفية في محاولة للخروج من المأزق الحالي ؟ ام هل سيظل الماضي يسحبنا في اتجاهات الرجعية السلبية ؟

والسؤال ليس جديدا ، فقد طُرح في القرنين الثالث والرابع الهجريين بشكل واضح جدا ، وامامنا تجربة المعتزلة ماثلة . فالقضية المطروحة ليست بالجديدة ، وتاريخنا مليء بمناقشات مشابهة .

*** مـــراجع اخرى اعتمدناها للتوكيد والاستقراء لما ورد في الدراسة :**

١. احمـــد ثابت ــ الانطلاق بالتراث الى المستقبل العربــي عنــد عابــد الجابري ، مجلة اليقظة العربية (القـــاهرة) ، العدد ٤ (يونيه /١٩٨٥) .

٢. محمـــد عابـــد الجابري

ــ إشكـــاليات الفكر العربي المعاصر ، ط٤ ، مركز دراسات الوحـــدة العربية ، بيروت ، ٢٠٠٠ .

ــ المشروع النهضوي العربي ، مراجعة نقدية ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٦.

ــ قضـــايا في الفكر المعاصر ، ط١ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٧.

ــ التـــراث والحداثة ، دراسات ومناقشات ، ط٢ ، مركـــز دراســـات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٩.

٣. هشام غصيب ــ صراع حضارات ام صراع طبقات ، جريدة الـــرأي (الاردن) ، العدد والتاريخ (؟) .

النقد الاجتماعي في المقامات اللزومية

محمد عبد الامير العبيدي

الجامعة المستنصرية

الملخص :

وُسم البحث بـــ (النقد الاجتماعيّ في المقامات اللُزُوميّـــة) ، وهـــي المقامات التي ألّفها أحد أعلام الأدب الأندلسيّ على عــصري الطوائــف والمرابطين أبو الطاهر محمّد بن يوسف السَّرَقُسْطِيّ (ت٥٣٨هـــ) .

تناول البحث المساوئ الاجتماعية التي سجّلها السرقسطيّ في مقاماته شعرا ونثرا ومنها : الكذب والغدر والريـــاء والخيانـــة وتتبّــع عــورات الآخرين، وكان موضوع فَقْدِ الأخلاّء من أبرز الموضوعات التـــي ركّــز عليها في المقامات .

وتألّف البحث من تمهيد عن الموضوع ثمّ تلاه مبحثان : عنونتُ للمبحث الأول بـــ (نقد القِيَم الاجتماعية المذمومة) ، وجاء المبحث الثاني بعنـــوان (ندرة الصداقة والصديق) ، ثمّ خاتمة عن أبرز نتائج الموضوع ومنها :

كان السرقسطيّ أديبا اجتماعيا إصلاحيا لأنّه لم يكشف عن مـــساوئ المجتمع حسب وإنّما استنكر الرذائل وأرشد إلى طريق الصواب .

وغلب على نقده الشكوى والتشاؤم بسبب كثرة المساوئ التي دعتــه إلى اعتزال الناس، وإخفاقه في إيجاد صُحبة مخلصة يبادلها الوداد وتشعره بالتآلف الاجتماعيّ وتأخذه من وحدته وغربته النفسيّة، فضلا عن أنّ نقــده يعدّ وثيقة اجتماعية لأنّها عكست جانبا من الواقع السيّئ للمجتمع الأندلسيّ.

المقدمـــة :

يبدو أنّ المقامات اللزوميّة ومؤلّفها أبا الطاهر محمّد بـن يوسـف السَّرَقُسْطِيّ (ت٥٣٨هـ)[١] أحد أعلام الأدب الأندلسيّ علـى عصريّ الطوائف والمرابطين، يكادان يكونان مجهولين عند دارسي الأدب العربيّ، وذلك ما أشار إليه الدكتور حسن الوراكلي فـي مقدّمـة تحقيقـه كتـاب "المقامات اللزومية "[٢]، بمعنى أنّ مصادر الأدب الأندلسيّ لم تقدّم سـيرة وافية عن حياته .

وقد شكّلت مقامات السرقسطيّ مؤلّفا مستقلاّ بذاته، وبلغت تـسعا وخمسين مقامةً، ولم نجد حتّى الآن أديبا أندلسيا رَفَدَ الأدب العربـيّ فـي الأندلس بمؤلَّف يتعلّق بالمقامة إلاّ السرقسطيّ، حتّى أنّنا لا نجد بين الأدباء الأندلسيين (مَنْ تفرغ للمقامة وعُرف بها معرفة البديع أو الحريري اللهمّ إلاّ السرقسطيّ الذي عارض مقامات الحريري الخمسين)[٣].

وبرز أبو الطاهر ناقدا اجتماعيا فـي ضـوء رصـده المـساوئ الاجتماعية وعَرْضها بأسلوب أدبيّ مقاميّ ، وهذا نابع من ارتبـاط الأدب بالحياة أي ارتباط الأديب بواقعه الاجتماعيّ واستيعابه مشكلات العـصر

---

[١] هو محمّد بن يوسف بن عبد الله بن يوسف التميمي المازني، من أهـل سرقـسطة، يُعرف بابن الاشتركويّي أو الاشتركوني نسبة إلى اشتركوي ، وهو حـصن مـن أعمال تُطيلة، كان لغويا أديبا شاعرا، وكان رحّالة في طلب العلم، إذ رحـل إلـى بلنسية وشاطبة وقرطبة ومرسية، مات بقرطبة سنة (٥٣٨هـ). تنظر ترجمته في: المعجم في أصحاب القاضي الصدفي : ١٤٧- ١٤٩ وبغية الوعاة : ١/ ٧٩ .

[٢] ينظر: المقامات اللزوميّة : ٥-٦ .

[٣] الأدب العربي في الأندلس : ٤٨٢ .

وامتزاجها بذاته فكرا ومشاعر، فيكون العمل الأدبيّ ومنه المقامة متألّفا من ثلاثة جوانب : (الحياة والموقف الفكريّ والموقف الجماليّ)[٤] .

وقد كانت العقدة في المقامات اللزوميّة تقوم علــى تنكّــر البطــل الشيخ أبي حبيب السدوسيّ للكدية وتفنّنه في استخدام شتّى الحيل والأساليب من أجل الاستحواذ على أمــوال النـــاس متّكئـــا فـــي اســتمالة قلــوبهم على بلاغته وبراعته اللغويّة، ومعتمدا أسلوب الوعظ والإرشاد، فـضلا عن أنّ مقامات السرقسطيّ كانت معرضـــا لتـصوير جوانـــب متعـــدّدة من جوانب الحياة ومنها كشف الحيل والخدع في الأمور الحيوية، ومـــدح النـــاس وذمّ معـــايبهم الاجتماعيـــة لتمثّـــل المقامـــات نقـــدا لعيـــوب المجتمع ومرصدا للسلوك الإنسانيّ في المجتمع الأندلسيّ انطلاقا لوضـــع دستور أخلاقيّ[٥] .

وبذلك يمكن أن نعدّ المقامات اللزوميّة وثيقة نقدية اجتماعية سجّلت ما كان يطرأ على المجتمع، أي أنّ المقامة الأندلسيّة كانت تعالج في جانب منها (جملة من المشكلات الاجتماعية المختلفة منها ظاهرة الانتقاد لفرد أو أفراد المجتمع)[٦] .

أمّا وسيلة التعبير عن انتقاداته فقد كانت بواسطة شخصيّات فـــي المقامة أبرزها : شخصية الراوي وهو السائب بن تمّام، وشخصية المكدّي

---

[٤] بين الفكر والأدب (مجلّة الثقافة) : ٦ .

[٥] ينظر: ملامح التجديد في النثر الأندلسيّ خلال القرن الخـــامس الهجـــري : ٢٨١، ٢٨٥- ٢٨٦ .

[٦] النثر الأندلسيّ في عصر الطوائف والمرابطين : ٣٣٩ .

المتمثّلة بأبي حبيب السدوسيّ ، وقد أودع السرقسطيّ نقده وأفكاره في هاتين الشخصيتين ، وكانتا اللسان الناطق بما يريد إيصاله إلى المتلقّي .

ولقد كان للأحداث السياسية الطارئة على الأندلس التي شهدها السرقسطيّ أثر بارز في إبداء نظراته الاجتماعية وميوله النقدية، إذ شهد نزاعات ملوك الطوائف واحتدام الصراع بينهم، وكان شاهدا على تساقط الدويلات واحدة تلو الأخرى نتيجة التمزّق السياسيّ، ومنها مدينة سَرَقُسْطَة مسقط رأسه فضلا عن ظهور دولة المرابطين وما تبع ذلك من تغيّرات على الصعيد الاجتماعيّ كونها مرحلة انتقالٍ من حكم إلى حكم جديد .

كلّ تلك الأحداث انعكست في نفسه وكوّنت له موقفا اجتماعيا ذا نزعةٍ نقدية، حتّى أنّ مقاماته والأشعار التي فيها (تدلّ على موقف نفسانيّ يغلب عليه التشاؤم حيال الأحداث الكبرى التي شاهدها)[٧] .

والنقد الاجتماعيّ بصورة عامّة اشتدّ في عصر المرابطين، فقيام الدولة المرابطية في الأندلس شكّل عبءً على الأندلسيين، ومن جهة أخرى أصبح للفقهاء منزلة كبيرة في أيّامهم، ممّا دفع الأدباء إلى النقد والتذمّر واتّهامهم بالرياء والتستّر باللباس الدينيّ، أمّا العصر الذي سبقهم وهو عصر ملوك الطوائف فلم يكن للنقد موقف صريح من طبقة الحكّام والأمراء، إذ كانت حرّية التعبير مقيّدة بالخوف لذلك كان الأدب منساقا إليهم، فتوجّه النقد إلى تناول سوء الأحوال السياسية والاجتماعية[٨] .

---

[٧] المقامات اللزوميّة، دراسة أسلوبية (اطروحة دكتوراه): ٥ .

[٨] ينظر: تاريخ الأدب الأندلسيّ، عصر الطوائف والمرابطين : ١٤٣، ١٤٥ .

وكان الأدب المقاميّ السرقسطيّ يتنوّع شعرا ونثرا، وقد منحه متعة وحيوية لأنّ التزام فنّ النثر من غير مشاركة الشعر أو العكس باعث على الملل والشعور بالثقل، ومن أبرز دواعي المزاوجة بين الفنّين (حرص الكُتّاب الأندلسيين على إظهار تفوّقهم في فنّي المنظوم والمنثور)[٩] .

نقد القيم الاجتماعيّة المذمومة :

كانت هناك مساوئ اجتماعية طرأت على المجتمع الأندلسيّ اكتوى السرقسطيّ بنارها لكنّه لم يكتمها في صدره وإنّما نقلها إلى مقاماته، وانتقلت معها أفكاره ومشاعره الإنسانية إزاء تلك المشكلات لأنّ الأديب حينما (يعبّر عن أفكاره ومشاعره فإنّه لا يعبّر عن تلك الأفكار في عزلة عن الواقع الاجتماعيّ... بل يقدّمها في سياقٍ أو أحداث أو مواقف أو علاقات اجتماعية)[١٠] .

ں تلك المساوئ التي تناولها في مقاماته ضياع منزلة الأفاضل وذوي النهى بين قومٍ لا يجلّونهم ولا يفقهون منزلتهم حتّى أصبحوا غرباء وسط أولئك الجُهّال، قال الشيخ أبو حبيب السدوسيّ مخاطبا السائب بن تمّام :[١١]

أنْتَ بَيْـنَ الوَرَى عَتِيْـقٌ كَرِيْمٌ ... فَعَلامَ المُقَامُ بَيْنَ الخَشَاشِ؟[١٢]

وإذا ما العُقَابُ صَرْصَرَ يَوْمَـا ... حَذِرَتْهُ البُغَـاثُ في الأعْشَاشِ

. . . .

---

[٩] النثر الأندلسي في عصر الطوائف والمرابطين : ٣٧٥ .

[١٠] سيكولوجية الإبداع في الفنّ والأدب : ٤١ .

[١١] المقامات اللزوميّة : ٥٢٠ .

[١٢] الخَشَاش : شِرار الطير . لسان العرب المحيط : ١/٨٣٤ ، مادّة (خشش) .

ضَاعَ ذو الحِلْمِ والنُّهَى بَيْنَ قَوْمٍ غَــرَّهُم كُلُّ خَــادِعٍ غَشَّــاشِ
وكَــذَا الحَظُّ في البَرِيَّــةِ جَــارٍ بَيْنَ بَاكٍ وَضَاحِكٍ هَشَّاشِ[١٣]

نجد في شعره غربة نفسيّة في ضوء إحساسه بأنّــه فــرد وحيــد على الرغم من مقامه بين الناس، وهذا دليل علــى عــدم التــآلف بينــه وبين مَن حوله ، وقد عزا معاناته إلــى الحظــوظ التــي تُــنعِم الجاهــل وتشقي اللبيب .

وفــي "مقامــة الأســد" نجــد الــسدوسيّ يقــص علــى النــاس ما أصابه يومــا لمّــا خــرج مــع نفــرٍ قــاطعين القفــار فاعترضــهم هِزبران فظنّوا أنّها المنيّة، فراح يتوسّل بالأسد ويخضع له حتّــى ولّــى الأسد خجلا من ندائه ، إذ قــال : ((فَــزَوَى وَجْهَــهُ، وَطَــوَى كَــشْرَهُ وَنَجْهَــهُ[١٤] ، وَوَلّــى الخَجَــلُ يَــرِفُّ عَلَــى أعْطَافِــهِ، وَنَحْــنُ نُمْعِــنُ في إِلْطَافِهِ))[١٥] .

وهي خدعة من خدع السدوسيّ فــي الاســتجداء، إذ ســرد تلــك الأحداث ليصل إلى غرضه الأساسي "الكدية" الذي سنلمح في ضوئه إحدى عيوب المجتمع، حيث قال مخاطبا الناس :

((تَاللهِ إنّكم لأدَرُّ حَلُوبًا، ولَكِنَّكُم أقْــسَى قُلُوبًــا، وَأغْلَــظُ جَــوَانِحَ

---

[١٣] الهَشَاشَة : الارتياح، يقال : هَشِشْتُ بفلان أهشّ هَشَاشة إذا ارتحتُ له وفرحتُ به .
ينظر: م. ن : ٨٠٧/٣ ، مادّة (هشش) .

[١٤] النَّجْه : استقبالُك الرجلَ بما يكره ورَدُّك إيّاه عن حاجته، وقيل : هو أقبح الــردّ .
م. ن : ٥٩١/٣ ، مادّة (نجه) .

[١٥] المقامات اللزوميّة : ٣٦٧ .

وَأَكْبَادَا ، وَأَكْثَرُ أَسْبَادَا[١٦] وأَلْبَادَا[١٧] أَلَيْسَ مِنَ الغَرِيْبِ، وَالعَجَبِ المُرِيْــبِ، أَنْ يَنْثَنِيَ الغَضَنْفَرُ الهَصُوْرُ[١٨] وَيَنْقَادَ الآنِفُ النَّصُوْرُ ؟ وأَنْتُم في صُــورَةِ الإِنْسَانِ، وَمَا بِكُم مِنْ فَضْلٍ وَلاَ إِحْسَانٍ))[١٩] .

تجسّد العيب الاجتماعيّ في عدم التراحم بين الناس وقسوة قلوبهم حيث أَنَّ الحيوان في نظره أرحم منهم وأرقّ، وهو ما جعله ينسب الفضل والإحسان إلى الأسد ويجرّدهم منهما .

وكانت ثنائية "الصدق والكذب" من المسائل الاجتماعية التي عالجها في مقاماته شعرا، إذ قال السدوسيّ :[٢٠]

الصِّدْقُ بِــرٌّ وَلَكِــنْ	أَينَ الذي لا يَمِيْنُ؟!
وَفِي الرِّجَــالِ هَزِيْلٌ	وَفِي الرِّجَالِ سَمِيْنُ
كُــلُّ حَــزْنٍ خَتُــورٌ	أَينَ الوَفِيُّ الأَمِيْنُ؟!
دَعِ الزَّمَــانَ وَدَعْنِي	فَإِنَّــهُ لِي ضَمِيْــنُ
وَاحْذَرْ حُرُوْبَ اللَّيَالِي	فَلِلَّيَــــالِي كَمِيْــنُ

---

[١٦] السَّبَد ما يطلع من رؤوس النبات قبل أن ينتشر والجمع أسباد... يقال : بأرض بني فلان أسباد أي بقايا من نبت . لسان العرب : ٨٣/٢- ٨٤ ، مادّة (سبد) .

[١٧] يقال : تَلَبَّدَ الشَّعْر أو الصوف والْتَبَدَ أي تَدَاخَلَ وَلَزِقَ، وكلّ شَعْر أو صوف مُلْتَبِــد بعضه على بعض فهو لِبْد، وجمعه ألباد. ينظر: م. ن : ٣٣٣/٣ ، مادّة (لبد) .

[١٨] الهَصْر: الكَسْر، وأسدٌ هَصُورٌ وهَيْصَرٌ: يَكْسِرُ ويُمِيل . ينظر: م. ن : ٨٠٨/٣ ، مادّة (هصر) .

[١٩] المقامات اللزوميّة : ٣٦٨ .

[٢٠] م. ن : ١٨٥ .

فعلى الرغم من أنّ الصدق من الفضائل العليا كان الكذب متفشّيا في المجتمع ، وقد كشفه الاستفهام (أين الذي لا يمين؟!) موميا بذلك إلى طغيانه على الصدق، فضلا عن أنّ شعره فيه إشارة إلى رذيلتي الغدر والخيانة في ضوء الشعور بندرة الوفيّ الأمين من الرجال .

وحذّر السرقسطيّ من الخُلق السيّئ الذي يهدّم أركان المجتمع ولا يحقّق الأُلفة والوئام، فقال على سبيل الوعظ والإرشاد على لسان السدوسيّ وهو يوصي السائب وصاحبه :

((إيّاكُمَا وَالمزَاحَ، فَإنّهُ يُوْجِبُ الانْتِزَاحَ، ثُمَّ اللّجَاجَ والمِرَاءَ، وَالبَغْيَ وَالإفْتِـرَاءَ، والظُّنُـوْنَ الـرَّوَاجِمَ، وَالخَطَـرَاتِ الهَـوَاجِمَ، وَمِـنْ كَرَمِ الوِدَادِ، تَرْكُ الاسْتِبْدَادِ، وَصِدْقُ الطَّوِيّةِ، يَبْعَثُ عَلَـى الـسَّوِيّةِ، وَمِـنْ أَبَرِّ البِرِّ، كَتْمُ السِّرِّ،.... وَالبُخْلُ دَاءٌ، وَالكِبْـرُ عِـدَاءٌ، رَائِـدُ البَغْـضَاءِ، وَسَـالِكُ الرَّمْـضَاءِ، وَالتَّوَاضُـعُ وَالإغْـضَاءُ صِـنْوَانٌ أَبَوَاهُمَـا المَحَبَّةُ والإرْضَاءُ))[21] .

نلاحظ في مقامته تزاحم الصفات غير المحمودة التي نبّه إلى اجتنابها من مزاح وبغي وافتراء وكبر وغير ذلك ممّا لا يزيد المجتمع إلاّ تفتّتا .

وحثّ على عدم تتبّع عورات الناس لأنّ لكلّ إنسان عورات وزلاّت ، وليس على المعمورة امرؤ كامل، قال في "مقامة الدبّ " :

((فَتَأَمَّلْتُهُ وَتَأَمَّلَ ، وَتَلَفَّفَ في كِسَائِهِ وَتَزَمَّلَ، وَأَنْشَأَ يَقُوْلُ :[22]

---

[21] م. ن : ٤١٤ .

[22] م. ن : ٣٣٢ .

يَــا أيُّهَا النَّــاظِرُ فِي عَيْبِنَــا لاَ تَنْسَ مِنْ عَيْبِكَ مَا لاَ تَرَى
وَالمَرْءُ مِرْآةُ أخِيْــهِ فَــلاَ[٢٣] يَغْرُرْكَ مِنْ قَوْسِكَ مَــا وَتَّرَا
وَكُــلُّ ذي فَضْــلٍ لَهُ نَقْصُهُ وَلَو غَــدَا فِي بَــأْسِهِ عَنْتَرَا
أغْضِ جُفُوْنَا عَنْ أخِي عَثْرَةٍ أطَــالَ مِنْــهُ الدَّهْرُ أو بَتَّرَا

نجد أنّ هناك ترابطا وتجانسا بين فنّي الــشعر والنثــر، والتجــانس (أن يكون النصّ النثري والشعريّ حالة من التجانس والــتلاحم بينهمــا، فيأتي النصّ الشعري متمّما للنصّ النثري)[٢٤] فالسائب تأمّــل فــي وجــه السدوسيّ الذي كان هو الآخر ينظر في وجه الــسائب إلاّ أنّ الــسدوسيّ بفطنته وفراسته عرف بما يفكّر فيه السائب مــن الحيــل التــي يختلقهــا السدوسيّ ليظفر بعطايا الناس، فجاء الشعر متطرّقا إلى مسألة النظر فــي العيوب، أي متطرّقا إلى نقد اجتماعيّ، وهو أن يتتبّع المرء عورات أخيــه وينسى عيوبه، وبيّن أنّ المرء حين يغضّ الطرف عنهــا ويكــون مــرآة لأخيه ، يبصّره ويقوّمه عندئذ يتمّ الإصلاح والتآلف في آن واحد .

ومن الجوانب الاجتماعية التي وظّفها السرقسطي في مقاماته نقد الجانب القضائي، وذلك في "مقامة القاضي" حيث نقد شخصية القاضي المرتــشي والعاملين بين يديه الذين شاركوه في الفساد، فالقضاء الذي يجب أن يتّصف بالعدل والنزاهة طرأ عليه الفساد الأخلاقيّ، قال القاضي مخاطبا السجّان :

---

(٢٣) اقتبس جزءا من الحديث الشريف :(المؤمن مرآة المؤمن، والمؤمن أخو المؤمن، يكفّ عليه ضيعته ويحوطه من ورائه) . سنن أبي داود : ٤/ ٢٨٠ ، رقم الحديث (٤٩١٨) .

(٢٤) المقامات اللزوميّة، دراسة أسلوبية : ١٦٦ .

((يَا أخَا المُجّانِ، بلَغَنِي أنّكَ تُساهِمُ القَوْمَ في الغَدَوَاتِ وَالعَشَوَاتِ، وتُسَامِحُ في القَهَوَاتِ وَالنَّشَوَاتِ، وأنَّ لَكَ عَلَى ذلكَ حِذْرَاً، مَا سَمِعْتُ منْكَ فيهِ عُذْرَاً، ومَا الذي حَمَلَكَ عَلَى ذلك وَجَرَّأكَ، وَخَلَّصَكَ مِنْ هَذِه التَّبِعَةِ وَبَرَّأكَ ؟ وَهَلاّ عَرَّفْتَنَا بِمَا صَنَعْتَ، وَأَدَّيْتَ مَا جَمَعْتَ وَمَنَعْتَ، تَخْتَصُّ بِهِ دُوْنَنَا اخْتِصَاصَاً، وَلاَ تَخَافُ اقْتِصَاصَ، وَاللهِ لا بَرَّأكَ وَلا نَجَّاكَ، وَلاَ أطْمَعَكَ وَلاَ رَجَّاكَ، إلاّ أنْ تُسْلِمَ كُلَّ مَا في يَدَيْكَ، وَتَتَخَلَّى عَمّا لَدَيْكَ، وَإلاّ فَالحَدِيْدُ، والسَّوْطُ الجَدِيْدُ، حَتّى تَعْلَمَ ذَنُوبَكَ، وَتَتَجَرَّعَ مِنَ الذُّلِّ ذَنُوْبَكَ[٢٥]، (قال): فَتَضَاءَلَ لَدَيْهِ تَضَاؤُلَ الصَّبِيِّ، وَأظْهَرَ لُوْثَةَ[٢٦] الغَبِيِّ، وَأعْرَبَ وَأعْجَمَ، وَرَدَّدَ وَجَمْجَمَ، وقال : إنّ الذي نَضَّ مِنْ ذلكَ وَحَصَلَ، قَدْ خَلَصَ إلَيْكَ وَوَصَلَ، عَلَى يَدَي الكاتِبِ، وَقَدْ زَعَمَ أنّهُ مِنَ الرَّاتِبِ))[٢٧] .

ونودّ الإشارة إلى أنّ فساد القضاء وتواطؤ العاملين مع القضاة يندرج ضمن الموضوعات الاجتماعية وليس كما ذهب أحد الباحثين إلى عدّه موضوعا سياسيًا[٢٨]، لأنّ منصب القاضي منصب اجتماعيّ ينظر في مشكلات المجتمع، ولو كان القضاء موضوعا سياسيا ما تولّى منذرُ بن سعيد البلّوطي (ت٣٥٥هـ) الظاهريُّ المذهب قضاءَ الجماعة بقرطبة في عهد الخليفة عبد الرحمن الناصر(ت٣٥٠هـ) إذ كان المذهب المالكي

---

[٢٥] الذَنُوب : الدَّلْو فيها ماء... وقيل : هي الدلو الملأى . لسان العرب : ١/ ١٠٨٠، مادّة (ذنب) .

[٢٦] لُوثة : الاسترخاء والبطء... ورجلٌ فيه لوثة أي استرخاء وحمق . م. ن : ٣/ ٤٠٨، مادّة (لوث) .

[٢٧] المقامات اللزوميّة : ٢٢٦- ٢٢٧ .

[٢٨] ينظر: المقامات اللزوميّة، دراسة أسلوبية : ١٦- ١٧ .

المذهب السائد في الأندلس ، بمعنى أنّ اختلاف المذهب لو كــان سياســيا لشكّل تعيين البلّوطي قاضيا للجماعة خطرا على مُلك الدولة ولكن المذهب يتعلّق بمسائل الدين وأمور الحياة .

وثمّة شخصيّة في المقامة شاركت القاضي في الظلم ، وهي شخصيّة الكاتب ، وقد أراد السرقسطيّ من خلال هــذه الشخــصية أن يــصبّ نقــده وتوبيخه على القاضي الذي خان أمانــة مهنتــه ، قــال الكاتــب متجرّئــا على القاضي :

((إذا كُنْتَ تُعْنَى بِالجَلِيلِ وَالحَقِيْرِ، وَتَبْحَثُ عَنِ الفَتِيــلِ وَالنَّقِيْــرِ، وَتُذْكِي عَلَيْنَا عُيُوْنَكَ ، وَتَسْتَوْفِي مِنَّا دُيُوْنَكَ ، وَتُرْهِقُنَا عُسْرَا ، وَلا تُوْسِعُنَا يُسْرَا، وَنَحْنُ نَطَّلِعُ عَلَى هَنَوَاتِكَ، وَنُغْضِي عَلَى هَفَوَاتِكَ، وَكَمَا نَسْتُرُ عَلَــى عَوْرَاتِكَ ، كَذَلكَ لا نَصْبِرُ عَلَى بَدَرَاتِك[٢٩]، فَإِنَّكَ الذي لا يَكْفِيْهِ قَلِيــلٌ ولا كَثِيْرٌ ، ولا يَسْلَمُ مِنْ ظُلْمِهِ خَسِيْسٌ ولا أَثِيْرٌ ، تُسَاهِمُ في التُّرَاثِ، وَتُــزَاحِمُ في الاحْتِرَاثِ ، وَتَسْتَمْطِرُ مِنْ صَيِّبٍ وَجَهَامٍ، وَتَضْرِبُ فــي كُــلِّ قَــضِيَّةٍ بِقَاصِلٍ[٣٠] وكَهَامٍ[٣١] ، تَلْمَحُ الدِّرْهَمَ، فَتَرْكَبُ الأَيْهَمَ ، وَتَرَى الدِّيْنَارَ، فَتَقْتَحِمُ النَّارَ، لا تُبَالِي العَارَ، ولا تَرُدُّ المُعَارَ))[٣٢] .

---

[٢٩] البدرات : البَدْرَة : كيس فيه ألف أو عشرة آلاف سُمّيت بِبَدْرَة الــسَّخْلَة، والجمــع البدور . لسان العرب: ١/ ١٧٤، مادّة (بدر) .

[٣٠] القَصْل : القطع، يقال : ســيفٌ قاصــلٌ أي قــاطع . ينظــر: م. ن : ٣/ ١٠٥، مادّة (قصل) .

[٣١] الكهام : السيف الذي لا يقطع . ينظر: م. ن : ٣/ ٣٠٩، مادّة (كهم) .

[٣٢] المقامات اللزوميّة : ٢٢٧-٢٢٨ .

انقسم قوله إلى أسلوبي المخاطب والمتكلّم، وبانت عليهما ملامح المحاججة والتفنيد في ضوء الابتداء بأسلوب الشرط (إذا) واستعراضه منهج القاضي التنظيري المتمثّل باقتفاء المُثُل العليا والإتيان بما يخالفه في الواقع العمليّ من تقصير وفساد، ويُفتَتَح جوابُ الشرط بالتوكيد (فإنّك) أي إقرار حقيقة مؤكّدة لا يعتريها ريبٌ لأنّها مستندة إلى رصدٍ وملاحظة دقيقَين من السرقسطيّ، وهو طمع القاضي الذي قاده إلى ارتضاء الرشوة، والظلم، وبخس الناس أشياءهم، وكان الطمع واضحا بالألفاظ الدالّة على القضايا الماديّة (البَدَرات، التراث، الاحتراث، الدرهم، الدينار) .

وكان أسلوب المتكلّم قد جاء بصيغة الجمع أي الكثرة (نطّلع، نغضي، نستر، نصبر) وهو تعبير عن تجرؤ الكاتب وعدم خوفه من العواقب أي أنّه كان يتحدّث من منطلق القوّة، وتعبير أيضا عن افتضاح أمر القاضي عند الناس جميعا، أمّا مجيء أسلوب المخاطب بصيغة المفرد (تُعنى، تبحث، تُذكي، تستوفي، تُرهق، توسع) فقد عبّر عن موقف القاضي المهين المغلوب على أمره كالواحد أمام الكثرة ، فضلا عن أنّ الإهانة كانت صريحة بالألفاظ (هَنواتك، هَفواتك، عَوْرَاتك) .

وصوّر الطباق (قليل ، كثير) و(صيّب ، جهام) نوازع النفس الإنسانية، فهي لا بقليل تقنع ولا بكثير تشبع، أمّا الطباق (خسيس، أثير) و (فاصل، كهام) فبيّن أنّ الظلم والفساد قد نالا من جميع أفراد المجتمع، شريفها ووضيعها وبشتّى الأساليب غير الشرعية، وبالتالي فإنّ القطعة النثريّة بأساليبها المتنوّعة لمّحت الى اختلال الموازين في المؤسسة القضائية التي يعمّها الفساد من ذَهاب هيبة القاضي وتجرّؤ من أدنى منه رتبة عليه .

وكان موضوع البخل من الموضوعات المتناولة في المقامات اللزوميّة، قال السدوسيّ في "مقامة الحمامة" :[٣٣]

أيُّهَا البَاخِلُ عَنْ دِرْهَمِه   سَوْفَ يَبْلَى بَاخِلٌ عَمّا احْتَجَنْ
وَهُوَ المَالُ فَظِلٌّ زَائِلٌ   كَذَّبَ المَالُ أخَاهُ وَمَجَنْ
بَيْنَمَا يَحْلُبُ دِرّا حَاشِكًا[٣٤]   قَفَّ[٣٥]مَرْعىً مِنْ حَلُوبٍ فَوَجَنْ
كَمْ خَفِيفٍ بُلْبُلٍ[٣٦]فِي رَوْقِهِ   أكَلَ الدَّهْرُ عَلَيْهِ فَعَجَنْ

إذ حارب البخل في ضوء تبيينه أنّ الباخل سوف يُبتَلى بما بخل به لأنّ المال مرتهن بزوال والدهر متقلّب بالمرء بين الفقر والغنى وأنّ كلّ ما يجمعه البخيل سيفارقه لحظة مماته، أمّا في الآخرة فإنّه سوف يُسأل عن ذاك المال كيف جمعه ؟ وفيمَ أنفقه ؟ وبالتالي يُطوّق بما بخل به كما قال جلّ وعلا ﴿ والذين يكنزون الذهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشّرهم بعذابٍ أليم ﴾ (التوبة : ٣٤) وكلّ ذلك لمحناه في قوله (كذّب المال أخاه) لأنّ المال يَصدق صاحبَه حين يُكسَب بالحلال ويُنفق فيما هو أهل للإنفاق فيكون عندئذ حجّة له وليس عليه .

وبذلك حاول السرقسطيّ تطهير النفس الإنسانية من هذه الرذيلة، وعدّد الآثار السيّئة التي يتركها البخل في النفس والمجتمع فقال على لسان

---

[٣٣] م. ن : ٣٥٣ .

[٣٤] الحَشَك شدّة الدِّرَّة في الضرع وقيل : سرعة تجمّع اللبن فيه . لسان العرب : ٦٤٥/١ ، مادّة (حشك) .

[٣٥] قفّتِ الأرضُ تَقِفُّ قَفًا : يَبِسَ بَقلُها وكذلك قَفَّ البَقلُ . م. ن : ١٣٨/٣ ، مادّة (قفف) .

[٣٦] يقال : رجلٌ بلبلٌ أي خفيفٌ ظريفٌ . ينظر: م. ن : ٢٦٢/١ ، مادّة (بلل) .

السدوسيّ : ((وَمَا يَنْفَعُ الانْقِطَاعُ، وَالشُّحُّ مُطَاعٌ، وَهَيْهَاتَ المُرْتَبَعُ، وَالهَوَى مُتَّبَعٌ، وَأنّى الإيْجَابُ، وَقَدْ سَدكَ الإعْجَابُ، .... إنَّ البُخْلَ لَدَاءُ أدْوَاءٍ، وَخُلُقُ أسواءٍ، رَأْسٌ فِي المُلاَومِ، وَخِزْيٌ في المُقَاومِ، يُقَبِّحُ الجَمَالَ، وَيُنَقِّصُ الكَمَالَ، وَوَرَاءَهُ الحِرْصُ وَالطَّمَعُ، وَأمَامَهُ الخَبَلُ وَالزّمَعُ[٣٧]، يَحْسَبُ نَفْسَهُ غَنِيّا وَهُوَ الفَقِيْرُ، وَيَرَى أنَّهُ الجَلِيلُ وَهُوَ الحَقِيرُ، لا يَسْمُو إلَيْهِ أمَلٌ، وَلاَ لَهُ في المَجْدِ نَاقَةٌ وَلاَ جَمَلٌ[٣٨]))[٣٩] .

ولا نجد تناقضا بين ذمّه البخل وبين قوله في "المقامة القردية" :[٤٠]

وَاللهِ مَا فِي الأرْضِ مِنْ صَاحِبٍ إلاّكَ يَا دِرْهَمُ وَافِي الذِّمَامْ

أو قوله على لسان السدوسيّ يخاطب السائب في "المقامة البائية" :[٤١]

وَالمَالُ أخٌ إنْ مَالَ أخٌ أوْ عَاقَكَ مِنْ دَهْرٍ عُقَبُ

فاتّخاذ المال صاحبا وأخا لا يصرّح ببخله لأنّ موقفه من البخل واضح، وإنّما يفسّر افتقاده الصحبة والخلاّن، إذ كان المال أوفى منهم، لأنّ المال لا يخذله في النوائب والأزمات مثل ابن آدم بدليل قوله :[٤٢]

وَكَيْفَ تَرْجُو مِنْ خَلِيلٍ هَوَىً وَأنْتَ فِي أزْمَتِهِ خَاذِلُ

فضلا عن أنّ طلب المال ليس مذموما إذا كان على سبيل الادّخار

---

[٣٧] الزَّمَع : رِذال الناس وأتباعهم ... والجمع أزماع . م. ن : ٤٥/٢ ، مادّة (زمع) .

[٣٨] تضمين للمثل القائل: (لا ناقتي في هذا ولا جملي). مجمع الأمثال : ١٦٦/٣ ، رقم المثل (٣٥٣٨) .

[٣٩] المقامات اللزوميّة : ٢١٥ .

[٤٠] م. ن : ٣٦٠ .

[٤١] م. ن : ٤٨٧ .

[٤٢] م. ن : ٤٢٢ .

بُغية التهيؤ والاستعداد لأيّام الشدائد والقحط، وهو يعدّ وسيلة لدوام العيش الرغيد، قال في مقامة القاضي :[٤٣]

إذا مَا المَالُ لَمْ يُسْعِدْ فَمَا غَيْلَانَ[٤٤] مِنْ مَيِّ[٤٥]
فَمَا عِزِّي وَمَا ذُلِّي وَمَا نُطْقِي وَمَا عِيِّي
فَلَا تَحْزَنْ عَلَى مَيْتٍ وَلَا تَطْرَبْ إِلَى حَيِّ
وإنْ دَهْرٌ لَوَى ذَنْبَا فَطَاوِلْهُ عَلَى اللَيِّ
وكُنْ كَالشَّمْسِ فِي حَالَيْـ ـكَ مِنْ ظِلٍّ وَمِنْ فَيِّ
فَمِنْ أرْضٍ إلَى أرْضٍ وَمِنْ حَيٍّ إلى حَيِّ
وإنّ الحَازِمَ اليَقْظَا نَ ذُو نَشْرٍ وَذُو طَيِّ

وقد بيّنت استعارته الذَّنَبَ للدهر أنّ الأيّام لا تستقيم أحوالها مع الناس كما في ذنب الكلب مثلا من اعوجاج دائم وعدم استقامة، لذلك وعظ المرءَ بمطاولة الدهر وعدم القعود عن كسب الرزق، فالحياة الكريمة مطلب عزيز لا يتحقّق إلاّ بالعمل الدؤوب والعناء، فجيء بتشبيه الإنسان بالشمس التي لا تتوقّف عن الحركة شرقا وغربا ليبثّ التشبيه في النفس الحيوية والنشاط .

---

(٤٣) م. ن : ٢٣١ .

(٤٤) هو أبو الحارث غيلان بن عُقبة بن بُهَيش المعروف بذي الرُمّة، أحد فحول الشعراء، وأحد عشّاق العرب المشهورين، وحبيبته ميّة بنت مقاتل . تنظر ترجمته في : الشعراء والشعراء : ١/٥٣١- ٥٤٣ . وينظر: وفيات الأعيان : ٤/ ١١- ١٧ .

(٤٥) ميّة بنت مقاتل بن طلبة بن قيس بن عاصم المنقري، وقيس بن عاصم هو الذي قَدِمَ على رسول الله (صلّى الله عليه وسلّم) في وفد بني تميم فأكرمه... وكان ذو الرُمّة كثير التشبيب بها في شعره . وفيات الأعيان : ٤/ ١١ .

وفي البيت الذي يلـــي التـشبيه جـاءت التراكيــب (مــن أرض إلى أرض)،(من حيّ إلى حـــيّ)، والطـــيّ والنَّـشر مُلَمِّحــةً بالحركــة والنشاط وكـأنّ الـشعر فـي أبياتــه الأخيـرة يتحـرّك منـسجما فـــي ذلك مع المستوى الصوتي ، فالبحر الذي نظمــت عليــه القـصيدة مــن البحور المجزوءة وهي تلائم مضمون الحركة، وبالتــالي جـسّد شـعره صراع الإنسان مع الأيّام للوصول إلـــى الـسعادة وإلـــى حيــاة كريمـــة لا إذلال فيها، أي أنّ شعره حارب عيبا اجتماعيا وهو تقــاعس الإنـسان وقعوده عن العمل .

وهكذا دعــا إلـــى الـسعي والاجتهــاد ومجــاراة الــدهر عنــد الرزايا والتنقّــل شــرقا وغربــا طلبــا للــرزق، وأن لا يبــالي المــرء مــن النـــوازل لأنّ الليـــالي لـــم تـــدع أحـــدا، قـــال الـــسدوسيّ فـــي "المقامة الهمزية" :[٤٦]

أيُّ بَــاقٍ عَلَى اللَيَـــالِي مُقِيْمٍ	لَمْ تَنَلْهُ النَّعْمَــاءُ وَالبَــأْسَاءُ ؟
لاَ تُبَلْ فِي الزَّمَانِ مِنْ غَدْرِ قَوْمٍ	أحْسَنُوْا في جِوَارِهِم أو أسَاؤوا
وَاطْلُبِ الرِّزْقَ بَيْنَ قَــارٍ وَبَــادٍ	إنَّمَــا يَــأْلَفُ البُيُوْتَ النِّسَــاءُ

فلزوم الدار تحت الفيء والظلال انتظارا للرزق ليس من شيم الرجال، وإنّما المرأة من تألف البيت، وهو تمثيل مُجدٍ في استنهاض الخامــل لــئلاّ يتشبّه بالنساء ، فيهبّ من رقدته ويقطع الفيافي طالبا الحياة الكريمة ، وتلك سجيّة الأحرار، حيث قال :[٤٧]

---

[٤٦] المقامات اللزوميّة : ٤٧٩ .

[٤٧] م.ن : ١٠٤ .

والحُــرُّ مَنْ يَـــأْلَفُ الهَجِيْرَ ولاَ   يَـــأْلَفُ بَـــرْدَ الأفْيَـــاءِ وَالظُّلَـــلِ
أمَـــا تَرَى المَـــاءَ فِي قَرَارَتِـــهِ   يُجْفَى وَخَيْرُ المِيَاهِ ذُو الغَلَلِ[٤٨]

ومن نقده الاجتماعي الذي تناوله في مقاماتـــه النهـــي عـــن الـــشيء والإتيان به، وكثرة الأقوال بلا أفعال ، والقعود للفُتيا من ليس أهـــلا لهـــا، ولعلّه يتعرّض في ذلك إلى الفقهاء، قال السدوسيّ :

((مَا أقْبَحَ بِالمَرْءِ يَنْهَى عَـــنِ الـــشَّيْءِ وَهُـــوَ يَأْتِيْـــه[٤٩]، وَيَـــسْأَلُهُ الجَاهِلُ وَبِغَيْرِ عَمَلِه يُفْتِيْـــه ، أيُّ شَـــيْءٍ أعْـــدَى عَلَـــى الإنْـــسَانِ، مِـــنْ خَطَـــلِ اللِّـــسَانِ ؟ يَقُـــولُ مَـــا لاَ يَفْعَـــلُ، وَيَجْعَـــلُ نَفْـــسَهُ حَيْـــثُ لاَ يُجْعَلُ، لَقَدْ رَضِيَ بِالخِزْيِ وَالعَـــارِ، مَـــنِ ادَّعَـــى التُّقَـــى وَهُـــوَ مِـــنْ ثَوْبِهِ عَارٍ))[٥٠] .

وفي موضوع الرياء قال :[٥١]

أسْمَعُ قَـــوْلاً ولاَ أرَى عَمَلا   فَكَيْفَ تَرْجُـــو بِتَـــرْكِه أمَلاَ ؟
لَبِسْتَ ثَوْبَ الرِّيَـــاءِ مُشْتَمِلا   يَا بِئْسَ مَا ضَمَّ مِنْكَ وَاشْتَمَلاَ

---

[٤٨] الغَلَل : الماء الذي يتغلّل بين الأرض... وقيل: الماء الظاهر الجاري، وقيل: هـــو الظاهر على وجه الأرض ظهورا قليلا وليس له جرية فيخفى مرّة ويظهر مـــرّة . لسان العرب : ٣/١٠٠٩ ، مادّة (غلل) .

[٤٩] ينظر قول الشاعر :

لا تَنْهَ عن خُلُقٍ وَتَأتِيَ مِثْلَهُ   عارٌ عَلَيكَ إذا فَعَلْتَ عَظيمُ

ديوان أبي الأسود الدؤلي : ١٦٥ .

[٥٠] المقامات اللزوميّة : ٢١٤.

[٥١] م. ن : ٢١٥ .

إذ صرّح في شعره عن خديعة من قعدوا للوعظ والإرشاد مرائين الناس بالدين وهم منطوون على شرّ وخداع، فقال محذّرا من أولئك الثلّة في "المقامة الجيمية" :[٥٢]

وَاحْتَرِسْ مِنْ خِدَاعِ قَوْمٍ ذِئَابٍ وُسِمُوا بِالوُعَّاظِ وَالحُجَّاجِ
طَالَ هَذَا العَنَاءُ بَيْنَ البَرَايَا وَالمُعَنَّى مِنْ رَأْيِهِ فِي لَجَاجِ

وكان السرقسطيّ يعلم أنّ مواقفه النقدية إزاء الأحداث الاجتماعية قد جلبت سخط الآخرين عليه، وجعلته غير محبّب عندهم لكنّ الذي أسلاه في محنته إيمانه بأنّ الله تعالى راضٍ عنه، قال على لسان السدوسيّ مخاطبا السائب :[٥٣]

وَلاَ تَكُنْ ذَا اعْتِنَاءٍ عَنِ الوَرَى وَاعْتِرَاضِ
. . . .
مَا ضَرَّنِي سُخْطُ قَوْمِي وَاللهُ عَنِّي رَاضِ

نَدْرة الصداقة والصديق :

شغل موضوع الصداقة والصديق حيّزا ليس قليلا في مقامات السرقسطيّ استدعى الوقوف عنده وتحليله ودراسته، وقد بيّن معاناته المتمثّلة في الشعور بالحرمان من الأصدقاء ومحاولة البحث عن رفيق دربٍ يبادله المحبّة ويجعله يحسّ بألفة المجتمع لأنّه كان يشعر (بالمنفى الروحيّ)[٥٤] ، فضلا عن معاناة الخوف من الناس وتوقّع المكروه منهم،

---

[٥٢] م.ن : ٤٩٣ .
[٥٣] م.ن : ٣٨١ .
[٥٤] العزلة والمجتمع : ٩٣ .

لذلك تجسّدت تجربته القاسية في حاجته إلى خلٍّ يختاره من وَسَطٍ يصعب العيش معهم .

وموضوع اختيار الصديق ليس سهلا في كلّ زمان ومكان ولاسيما عند تدهور أوضاع المجتمع فعندئذ تتحوّل الصداقة إلى أزمة وغربة، وقد جاء في رسالة الصداقة والصديق ما قيل لفيلسوف: (مَن أطول الناس سفرا ؟ قال : مَن سافر في طلب صديق)[٥٥]

وكان السرقسطيّ يتنقّل في بلاد الأندلس طلبا للعلم، وقد كثرت بهذا التجوال تجاربه مع الآخرين ، وعلى الرغم من ذلك لم يجد له صديقا أو حبيبا، إذ قال في مقاماته "البائية" على لسان السدوسيّ :

((فَإنِّي قَدْ جَرَّبْتُ كُلَّ التَّجْرِيْبِ، وَأمْعَنْتُ فِي النُّزُوْحِ وَالتَّغْرِيْبِ، وَصَاحَبْتُ القَبَائِلَ وَالشُّعُوْبُ، وَأُفْلِتُ مِنْ يَدَيْ شَعُوْب[٥٦]، فَمَا ظَفَرْتُ بِحَبِيْبٍ، وَلاَ عَثَرْتُ عَلَى لَبِيْبٍ، وَلاَ حَصَلْتُ إلاّ عَلَى عِنَادِ نَاصِبٍ، وَشَقَاءٍ وَاصِبٍ، وَبَذْلِ المَحْضِ وَاللُّبَابِ، في السَّرَابِ وَاليَبَابَ، كَأَنَّمَا أَلْمَسُ ظَهْرَ حُبَابٍ، أو أجْمَعُ كَفِّي عَلَى حَبَابٍ، وَمَا سِمْتُ الصَّاحِبَ قَطُّ عِتَابَا، بَلْ أوْسَعْتُهُ إرْضَاءً وَإعْتَابا))[٥٧] .

---

[٥٥] رسالة الصداقة والصديق : ٥٤ .

[٥٦] شَعُوب : المنيّة، يقال : شَعَبَتْهُم المنيـةُ أي فـرّقَتْهم . ينظـر: لسان العـرب : ٣٢١/٢ ، مادّة (شعب) .

[٥٧] المقامات اللزوميّة : ٤٨٦ .

والذي تزداد تجاربه مع أفراد مجتمعه لابدّ أن يصيبه شيء من ظلمهم لذلك قال السدوسيّ مخاطبا السائب :[٥٨]

لم تَدْرِ مَا الدّهْرُ وَلاَ مَا الوَرَى؟ فَأنْتَ غِرٌّ بَيْنَهُم يَافِعُ
مَنْ خَالَطَ النّاسَ فَلاَ غرْوَ أنْ يَصْفَعَهُ مِنْ كَيْدِهم صَافِعُ

وممّا وجده من المخالطة ووثّقه في مقاماته خذلان الصاحب أخاه في وقت الأزمات وعدم الشعور بكربته، ومعلوم أنّ الصديق يُعرف عند الشدائد، قال السدوسيّ :[٥٩]

كَمْ لَكَ يَا سَائِبُ مِنْ عَاذِلٍ وَأنْتَ في فِعْلِيَ ذَا عَاذِلُ ؟
قَدْ كَانَ ذلكَ العَذْلُ أوْلَى بِنَا لَوْ أنّكَ الوَاهِبُ وَالبَاذِلُ
وَكَيْفَ تَرْجُو مِنْ خَلِيْلٍ هَوَىً وَأنْتَ في أزْمَتِهِ خَاذِلُ ؟!
للهِ للهِ أخُوْ كُرْبَةٍ قَدْ نَامَ عَنْهَا الفَارِحُ الجَاذِلُ

ووجد السرقسطيّ صعوبة في الانسجام مع المجتمع، فقد كان حظّ تجربته الاجتماعية أن يرى الوجه العابس، وذا المكر والغدر، ومَن ليس له إخاء ولا يحفظ عهدا، قال السائب :

((رَمَتْ بِي رَوَامِي الأعْوَازِ، إلى أرْضِ الأهْوَازِ، وَقَدْ وَقَفَتْ فِي مَوَاقِفِها الجُدُودُ، وَضَنَّتْ بِدَرِّهَا الحَلُوْبُ وَالجَدُوْدُ[٦٠]، وَعَثَرَ بِي مِنَ الجَدِّ عَاثِرٌ، وَنَثَرَ شَمْلِي مِنَ الدّهْرِ نَاثِرٌ، لاَ أُبْصِرُ وَجْهَا إلاّ عَابِسَا، وَلاَ أهْصِرُ

---

[٥٨] م. ن : ٢١٦ .

[٥٩] م. ن : ٤٢١- ٤٢٢ .

[٦٠] الجَدود : يقال : ناقة جَدود إذا انقطع لبنُها، والجَدود أيضا النعجة التي قلّ لبنُها . ينظر: لسان العرب: ١/٤١٤ ، مادّة (جدد) .

غُصْنَا إلاَّ يَابِسَا، أُلاقِي النَّاسَ ذِئْبا خَاتِلا، أو قِرْنَا[٦١] قَاتِلا، يَكْلَحُ وَيُكَاشِـرُ، وَلاَ يُوَاخِي وَلاَ يُعَاشِرُ))[٦٢] .

وأكثر ما يقسو على المرء ويؤلمه أن يفجع من أحبّته، فإنّ ذلك يترك جرحا نفسيا ونظرة تشاؤمية تجعله لا ينظر في الحياة إلاّ السواد، ونلاحظ ذلك في قول السدوسيّ مخاطبا السائب في "المقامة النجوميّة" :[٦٣]

لاَ تَرْكَبِ البَحْرَ وَارْهَبْ   إنْ عَبَّ مِنْهُ عُبَابُ
النَّاسُ أغْدَرُ شَيْءٍ   لاسِيَّمَا الأحْبَابُ
وَلَيْسَ في الأرْضِ حُرٌّ   الدَّارُ قَفْرٌ يَبَابُ
وَاصِلْ خَلِيلَكَ غِبّا[٦٤]   فَوَصْلُكَ الإغْبَابُ
وإنْ حَلَلْتَ بِدَارٍ   فَلاَ يَطُلْ إلْبَابُ

شبّه السرقسطيّ مخالطة الناس بركوب البحر ليزرع الحذر والخوف في النفس عند معاشرتها الآخرين لأنّه سوف يرى فيهم مَن لا عهد له ولا أمان، وقد عبّر عن ذلك لفظُ (البحر) لما فيه من مكرٍ وغدرٍ، وكما قال الشاعر: [٦٥]

ثَلاثَةٌ لَيْسَ لَهَا أمَانُ   البَحْرُ والسُّلْطَانُ وَالزَّمَانُ

---

[٦١] يقال: رجلٌ قارِنٌ أي ذو سيف ونَبل، فالقرن يعني السيف أو النبل. ينظر: م. ن : ٧٦/٣ ، مادّة (قرن) .

[٦٢] المقامات اللزوميّة : ٢٠٨.

[٦٣] م. ن : ٢٩٩ .

[٦٤] اقتباس من الحديث الشريف : (زُر غبّا تَزْدَدْ حُبّا). المستدرك على الصحيحين : ٣/ ٣٩٠ ، رقم الحديث (٥٤٧٧) .

[٦٥] نفح الطيب : ٨/ ١٣٩ .

ولم يكفهِ الإيماء إلى الغدر بلفظ البحر لأنّ الغدر كان أكبر من أنْ يضمّه صدرُه كونه وقع من أحبّة وليسوا غرباء، فجيء بلفظ (أغدر) لتنطلق من خلاله شكواه وحسراته، وقد كان لذاك الغدر أثر بليغ في نفسه انسجم وصيغة التفضيل، وقد وصل به إلى التحامل على مجتمعه فأصبح لا يرى على الأرض حرّا وهي المعمورة بشرا، فالنظرة السوداوية واضحة في نفيه بـ(ليس) وجود خلٍّ مُوافٍ، واستخدامه أسلوب التقديم والتأخير (في الأرض حُرّ) ليؤكّد إحساسه بخلوّ الدار من الصديق، ثمّ كرّر المعنى بأسلوب الابتداء وهو أنّ الأرض قفرٌ يبابٌ لا أحبّة فيها .

وبعدها انتقل إلى موضوع زيارة الأخوان واعظا بأسلوب الأمر (واصِلْ) بزيارة الغِبّ، وهي المواصلة بين حينٍ وآخر وليس بصورة مستمرّة مستعينا بالحديث النبوي (زُر غِبّا تزددْ حُبّا) وذلك لتبقى المودّة والشوق، وقد أكّد ذلك في موضع آخر قائلا : ((وَكُلّمَا زَادَ الحُبُّ وَجَبَ الغِبُّ))[٦٦] حتّى لا يشوب العلاقةَ الملل أو الضجر، لأنّ الملل يقود إلى الجفاء والجفاء ينذر الصحبة بالافتراق، بدليل قوله :[٦٧]

وَالضَّيْفُ إنْ طَالَ مَكْثُهُ غرَضٌ   يُرْمَى بِسَهْمِ الجَفَاءِ وَالمَلَلِ

ثمّ نهى عن المكوث طويلا عند الزيارة لئلاّ يصبح الزائر ثقيلا ويُقلى، ولسنا نعلم أكان السرقسطيّ يكثر من زيارة أحبابه فانتُقِد أو وجّهت الملامة إليه أم أنّه كان يعاني من كثرة زيارة الآخرين له؟ والذي

---

(٦٦) المقامات اللزوميّة : ٤٦٢ .

(٦٧) م.ن : ١٠٤ .

يعنينا أنّ القصيدة كانت درسا اجتماعيا تلاءم وطابع الوعظ والإرشاد الذي غلب عليها، وهو الدعوة إلى الوئام الاجتماعي وتقوية نسيج العلاقات بين الأفراد بعيدا عن الفرقة وبغض أحدهم الآخر.

وبسبب غدر الأحبّة وفقدان الخليل الوفيّ وصلت الحال به إلى القول بترك الوفاء ، قال السدوسيّ في "المقامة الجنّية" :(٦٨)

تَرْكُ الوَفَاءِ وَفَاءُ	وأينَ منْكَ الصَّقَاءُ ؟!
كَلِفْتُ بِالبِرِّ دَهْرَا	حتّى اسْتَفَاضَ الجَفَاءُ
نَفْسِي الفِدَاءُ لِحُرٍّ	وَمَا لِحُرٍّ كَفَاءُ
قَدْ كَانَ يُقْنِعُ مِثْلِي	مِنَ الوَفَاءِ اللفَاءُ(٦٩)
لكِنَّ دَهْرَكَ هَذَا	سَيْلٌ بَنُوهُ جُفَاءُ
وكَمْ عَمرْتُ وَشَأْنِي	مَبَرَّةٌ وَاحْتِفَاءُ
فَمَا ظَفِرْتُ بِحُرٍّ	يَكُونُ مِنْهُ وَفَاءُ

نجد موضوع المقامة الجنّية يقوم على فكرة احتيال السدوسيّ مدّعيا براعته في الطبّ الروحانيّ ومعرفته بتكليم الجنّ وإخراجه من الممسوس أو المتلبّس به ليشير المقاميّ بذلك إلى الأساليب الخدّاعة التي يسلكها بعض الأشرار لتنهال عليهم الهبات والأموال، ثمّ تحوّل من موضوع الحيلة والمكر ليختم مقامته بشعر لا علاقة له بموضوع الخديعة وهو "الوفاء

---

(٦٨) م. ن : ٤٣٠ .

(٦٩) اللِفاء : الشيء اليسير القليل . ينظر: لسان العرب : ٣٨٣/٣ ، مادّة (لفا) . وقد ضمّن السرقسطيّ في شعره المثل القائل :(رَضِيَ من الوفاء باللفاء) . مجمع الأمثال : ٢/ ٥١ ، رقم المثل (١٦٠٤) .

والصحبة "، وهذا يقودنا إلى القول :

إنّ موضوع الصداقة كان يشكّل عقدةً نفسيةً استبدّت في نفس السرقسطيّ بحيث كانت تلاحقه في كتاباته المقامية التي لا تمتّ بصلة إلى مضمون الصداقة، وسوف نلاحظ تلك العقدة أيضا في تطرّقه إلى الصحبة في مقامته القردية .

وقد برز في أبياته التشاؤم والشكوى في آنٍ واحدٍ، فالتشاؤم تجسّد في تركه خصلة من الخصال الحميدة وهي الوفاء، ولا يعني ذلك محاربته خُلُقا محمودا وإنّما لم يجد من يستحقّ وفاءه فيوافيه بدليل قوله في موضع آخر:[٧٠]

عِنْدي الوَفَاءُ وَعِنْدي البرُّ وَاللُّطَفُ لَوْ أَنَّ أَبْنَاءَ هَذَا الدَّهْرِ قَدْ عَطَفُوا
وَمَا جُبِلْتُ عَلَى غَدْرٍ وَلاَ مَلَلٍ لكِنَّهَا شِيَمٌ مَا عَابَهَا نُطَفُ[٧١]

إذ كان يشعر بفقدان الوفاء عند الناس، أمّا الشكوى فأومى إليها استفهامه عن الصفاء المفقود (وأين منك الصفاء؟) وبحثه عن خليل مخلص يبادله البرّ والوداد فلم يجد سوى أُناس جُفاة، وكان يقنع بشيءٍ يسير يأتي منهم ويدلّ على وفائهم إلاّ أنّ هذا القليل عزّ مناله أيضا، فوجد الوفاء مستغربا عند أولئك الشُذّاذ، قال السدوسيّ :[٧٢]

إنَّ هذا الوَفَاءَ شَيْءٌ غَرِيْبٌ أَهْلُهُ في زَمَانِهِم شُذَّاذُ

---

[٧٠] المقامات اللزوميّة : ٢١١ .

[٧١] النُطَف : العيب . لسان العرب : ٣/٦٦١ ، مادّة (نطف) .

[٧٢] المقامات اللزوميّة : ٢٠٢ .

ولمّا لقي ما لقي في تجربته المُرّة وعدم الظفر بخلّ أو حبيب حاول اعتزالهم كردّ فعلٍ على ما كان يجد من شرورهم، قال السدوسي :

((فَقَدْ حَذِرْتُ مِنَ الزَّمَانِ وَفَرِقْتُ، وَغَصَصْتُ بِأَبْنَائِـهِ وَشَرِقْتُ، وَكُلُّ شَيْءٍ يَنْقُصُ عِنْدَمَا يَزِيْدُ، وَقَدْ تَابَ عَمّا تَعْلَمُونَ يَزِيْدُ[٧٣]، أَنَـا اليَـوْمَ أَتَرَبَّصُ بِالشِّفَافِ[٧٤]، وَأَقْنَعُ بِالكِفَافِ، وَأَتَلَفَّعُ بِالعَفَافِ، وَكَيْفَ لاَ وَالعُمْرُ قَدِ انْصَرَمَ، وَالرَّفِيْقُ قَدِ انْخَرَمَ؟! وَبَقِيْتُ وَاحِـدًا فِـي الوَفْـضَةِ[٧٥]، أَرْتَـاعُ لِلنَّفْضَةِ[٧٦]))[٧٧] .

وكانت علّة حذره شعورَه بالخوف من مجتمعه، فاختـار الابتعـاد عنهم ليشعر بالأمان من غدرهم، قال السدوسيّ :[٧٨]

أَنَا لِسَـانُ الزَّمَـانِ لكِـنْ	كَلَّمْتُ دَهْـرِي بِتُرْجُمَـانِ
وَقَـدْ حَذِرْتُ الأَنَـامَ حَتَّى	حَذِرْتُ مِنْ خَـاطِرِ الأَمَانِ
قَطَعْتُهَـا وَالرَّجَـاءُ حَـادٍ	مِنْ أَرْضِ نَجْدٍ إِلى عُمَـانِ
فَمِـنْ ذِئَـابٍ وَمِنْ كِلاَبٍ	وَمِنْ هِـزَالٍ وَمِنْ سِمَـانِ

---

[٧٣] يزيد : قال محقّق كتاب المقامات اللزوميّة عنه :(لعلّه يعنـي نفـسه) . ينظـر: المقامـات اللزوميّـة : ٤١٧ ، هـامش رقـم (١٥) مـن هـوامش المقامـة الرابعة والأربعين .

[٧٤] الشِّفَاف : جمع شَفِيف، هو لَذْع البَرد . لسان العرب : ٢/٣٣٥ ، مادّة (شفف) .

[٧٥] الوفضة : الجعبة . لسان العرب : ٣/٩٥٩ ، مادّة (وفض) .

[٧٦] النفضة : النافض : حُمّى الرِّعْدة، وقد نَفَضَتْهُ وأخَذَتْهُ حُمّى نافضٍ ...والنُّفَـضة : الرِّعْدة . م. ن : ٣/٦٩٢ ، مادّة (نفض) .

[٧٧] المقامات اللزوميّة : ٤١٣ .

[٧٨] م. ن : ٤١٥.

إلاّ أنّ الحذر لم يعالج مشكلةً لأنّ الانسلاخ عن المجتمع محال بحكم الأعراف الاجتماعية التي توجب المخالطة والتعايش، وقد قيل : (الإنسان مدنيٌّ بالطبع)[٧٩] لذلك كان مكرها على الابتلاء ببني جنسه، وكما قال ابن حزم (ت ٤٥٦هـ) الذي شابه السرقسطيّ في اصطلائه بنصيب من فتنة عصر ملوك الطوائف : (وداء الإنسان بالناس أعظم من دائه بالسباع الكلبية والأفاعي الضارية لأنّ التحفّظ من كلّ ما ذكرنا ممكن ولا يمكن التحفّظ من الإنس أصلا)[٨٠].

وازدادت حياته تعقّدا وألما لأنّ الحذر جلب مشكلة نفسيّة تمثّلت بالشعور بالوحدة ولكن لشدّة ما كان يلقاه من مجتمعه من الأذى توصّلت غربته إلى أنّ الاستئناس بالسباع خير من معاشرة الأنام، قال السائب :

((وَغَاضَ الوَفَاءُ، وَرُفِعَ الخَفَاءُ، وَخَسَتِ الهِمَمُ، وَخَاسَتِ الذِّمَمُ، وَلاَ صَدِيْقَ يُشَارِكُ، وَلاَ عَدُوَّ يُتَارِكُ، وَلاَ زَمَنَ يُسَالِمُ، وَلاَ رَفِيْقَ يُحَالِمُ، حَتَّى لَقَدْ صَارَتِ السِّبَاعُ آنسَ مِنَ الأَنَامِ، وَاليَقْظَةُ أَوْحَشَ مِنَ المَنَامِ))[٨١] .

وبعد الشعور بالوحدة نتيجة الحرمان من الصّحب وكذلك بدأ يطلب لواقعه السقيم مواسيا يسليه في اغترابه الروحيّ، قال السائب :

((وَرَدْتُ سِنْجَارَ، وَقَدْ فَارَقْتُ الوَكَنَ وَالوِجَارَ[٨٢]، وَعَدِمْتُ الصَّاحِبَ

---

[٧٩] رسالة الصداقة والصديق : ١٩١ .

[٨٠] رسائل ابن حزم الأندلسيّ : ١٦٤- ١٦٥ .

[٨١] المقامات اللزوميّة : ٤١٢ .

[٨٢] الوجار : جُحر الضبع والأسد والذئب والثعلب ونحو ذلك والجمع أَوْجِرَة ووُجُر. لسان العرب : ٨٨١/٣ ، مادّة (وجر) .

وَالجَارَ، ورَفَضْتُ الحَسَبَ وَالنِّجَارَ، لاَ أتَوَرَّدُ مِنْ الأُنْسِ مَنْهَلا، وَلاَ أتَوَسَّمُ مِنْ الأرْضِ إلاّ مَجْهَلا، فَصِرْتُ أطْلُبُ مُوَاسِيًا، وَأبْتَغِي لِعِلَّةِ حَالِي آسِيًا))[٨٣] .

وتعدّ الصداقة إحدى آمال الإنسان في القضاء على العزلة، إذ إنّ ذاته ستنعكس في ذاتٍ أخرى يتوحّد معها ويتّصل بها اتّصالا روحيا[٨٤] وكان السرقسطيّ يرى في الصداقة مهربا من عزلته وسجنه النفسيّ لكنّ هذا الاتّصال لم يتحقّق، فلم يجد إلاّ الصبر على جنايات الصاحب، قال السدوسيّ مخاطبا السائب في "المقامة النجومية" :[٨٥]

وَاصْبِرْ عَلَى خِلِّكَ مَهْمَا جَنَى فَإنّمَا الصَّبْرُ عِنَانُ النَّجَاحْ

وقنع بطيفٍ من الصاحب لأنّ الصاحب حقيقةً مفقود، إذ شيمته الجفاءُ، قال السدوسي:[٨٦]

مَا أوْلَعَ المَرْءَ بِالتَّجَافِي ! لاَ الشَّيْخُ بَرٌّ وَلاَ الغُلاَمُ
يَكْفِيْكَ مِنْ صَاحِبٍ خَيَالٌ يَسْرِي إذا عَسْعَسَ الظَّلاَمُ

ونتيجة للتجارب التي أحكمته والمواقف التي خَبُرَ بها الناس جاءت بعض الأشعار في مقاماته متّخذة قالب الحكمة أو معبّرة عن شخصية الواعظ الذي ينطق عن عمق تجربة وتأمّلات طويلة ، فعلى سبيل المثال

---

[٨٣] المقامات اللزوميّة : ١١٠.

[٨٤] ينظر: العزلة والمجتمع : ١١٤.

[٨٥] المقامات اللزوميّة : ٢٩٩.

[٨٦] م. ن : ٣٨٠ .

قال السدوسي محذّرا السائب :[٨٧]

لاَ تَصْحَبِ الأرْدَى فَتَرْدَى بِــهِ	وَإنْ ثَنَتْــهُ لِلْهَــوَى أبْصُــرُ
وَلاَ تُــوَاخِ الدَّهْــرَ إلاّ فَتَــىً	يَدْفَعُ عَنْكَ الضَّيْمَ أو يَنْصُــرُ
الخِدْنُ عُنْوَانٌ عَلَى خِدْنِـــــه[٨٨]	يُبْصِــرُهُ الحَــاسِدُ أو يَبْصُرُ
وَمَنْ يُطَــاوِلْ عَنْ أخٍ عَاجِــزٍ	فَبَاعُــهُ يَــوْمَ العُلَى تَقْصُــرُ

إذ نهى عن مصاحبة الخسيس لأنّ المرء يتأثّر بأخلاق من يصاحب، ودعا إلى معاشرة الإنسان السَّويّ الذي يُقوّم أخاه إن أخطأ وينصره عند الظلم، وقد طرح السرقسطيّ ذلك في مقامته "القردية" التي تلخّص موضوعها في فكرة الاحتيال على يد السدوسيّ وقرده لكنّه تداخل موضوع الصحبة في موضوع الخديعة والحيل، وهذا التداخل يعدّ علامة دالّة على عقدة السرقسطيّ إزاء موضوع الأخلاّء، فضلا عن أنّه (مَخرج جيّد للخروج من الأحداث المقامية، كما أنّها قد تعبّر عن تلخيص خفيّ لقانون الصداقة وكيفية اختيار الصديق الأفضل)[٨٩] .

ونهى المرء عن الركون إلى الصاحب الذي تنطوي نفسه على الكِبر فيستكثر على الآخرين محبّته، قال السدوسيّ واعظا السائب :[٩٠]

---

[٨٧] م. ن : ٣٦١ .

[٨٨] اقتباس من الحديث الشريف : (الرجلُ على دينِ خَليلِهِ فَلْينظُرْ أحَدُكُم مَنْ يُخالِل) . سنن الترمذي : ٤/ ٥٨٩، رقم الحديث (٢٣٧٨) .

[٨٩] المقامات اللزوميّة، دراسة أسلوبية : ١٦٤ .

[٩٠] المقامات اللزوميّة : ٤٥٧ .

لا تَرْكَنَــــنَّ لِخِــــلٍّ   يَــرَى هَــوَاهُ إمَامَـــا
وَجَاهِــدِ النَّفْسَ عَنْــهُ   كَمَا تَعَافُ السِّمَامَــا[91]
وَاخْشَ الهَوَى فَلأَمْــرٍ   بَكَى الحَمَامُ الحَمَامَــا

وبسبب تجربة الصديق التي أخفقــت مــع السرقــسطيّ تجلّــت النظرة السوداوية في ضوء إساءته الظنّ بالــصاحب وذلــك فــي قــول السدوسيّ ناهيا :[92]

لا تُخْدَعَنَّ الدَّهْرَ في صَــاحِبٍ   ولَو ثَنَى دُوْنَكَ رَيْبَ المَنُــوْنْ
وكُــنْ عَلَى ظَــنٍّ وَرَيْبٍ بِــهِ   فَإنّمَا الحَازِمُ رَبُّ الظُّنُوْنْ[93]

وقد عزا السرقسطيّ مشكلة فقد الأخلاّء وابتلاءه بأناس لا معــشر لهم إلى الدهر، قال السدوسيّ في "المقامة البربريّة" :[94]

أمَــا تَرَى الدَّهْرَ يَا فَتَــاهُ   يَلْعَبُ بِالمَــرْءِ أو يَدُوْرُ ؟
كَمْ لِي مِنْ صَاحِبٍ وَخِدْنٍ   هَــذَا وَفِيٌّ وَذَا غَـــدُوْرُ
صَاحَبْتُ كُلاًّ عَلَى هَــوَاهُ   للهِ مَــا ضَمَّتِ الصُّــدُوْرُ

وقوله (لله ما ضمّت الصدور) دلّ على أنّ هناك أشياء يحملها فــي صدره وقد آلمته، وحينما لم يحدّد ما ضمّ صدرُه جعــل المعــاني قابلــةً

---

[91] السِّمام : جمع السَّم أو السُّم، وهو السمّ القاتل . ينظر: لسان العــرب : ٢/٢٠٧ ، مادّة (سمم) .

[92] المقامات اللزوميّة : ١١٤.

[93] ينظر: الحديث الشريف (الحزم سوء الظنّ) . مسند الــشهاب : ١/ ٤٨ ، رقــم الحديث (٢٤) وينظر المثل القائل :(الحزم سوء الظنّ بالناس) . مجمع الأمثــال : ١/ ٣٦٩ ، رقم المثل (١١٠٦) .

[94] المقامات اللزوميّة : ٣٨٧ .

لتأويلات كثيرة من هموم وأحزان وجراح ومصائب، لـذلك كـان عـدم التصريح أبلغ من التصريح .

وتجدر الإشارة إلى أنّ السرقسطيّ وإن اتّخـذ موقـف العزلـة والانفراد في مقاماته اللزوميّة بسبب الأوضاع الاجتماعية السيّئة إلاّ أنّه لم ينقطع عن التفكير بمصير مجتمعه على الرغم من شعوره بأنّه غريب فيهم ومبغَض منهم، ومعلوم أنّ (القيمة الفنّية للأثر الأدبي لا تنفصل عن التزام التجربة بقضايا المجتمع)[٩٥] وبذلك عبّرت فلسفته الفردية عن مـضمون جماعيّ واصطبغت مقاماته في مواضع ليست قليلة بسمة الواقعية .

وهكذا عرضت المقامات اللزوميّة جانبا من الواقـع الاجتمـاعيّ الأندلسيّ، ولا نتّفق مع ما قيل: إنّها لم تقدّم صورا من حياة الأندلس، وأنّ الكاتب انطلق من منطلق الفنّان الذي يريد تصوير بعض الجوانب الفنّيّـة والثقافية لبيئته ولم ينطلق من منطلق الثورة الاجتماعية[٩٦] .

إذ كشف السرقسطيّ عن مساوئ اجتماعية كثيرة قد تفـشّت فـي المجتمع الأندلسيّ، ولم يتّخذ موقف الصمت بل وعظ وحذّر ونهى، بمعنى أنّ نزعته النقدية كانت نزعة إصلاحيّة، فضلا عن أنّ نقد المساوئ وحده يعدّ لونا من ألوان الإرشاد والتوجيه ولكن بأسلوب غير مباشر لأنّه تعبير عن عدم الرضا بما هو مطروق، وبذلك يمكن القول : كـان السرقـسطيّ أديبا اجتماعيا إصلاحيا .

---

[٩٥] التحليل النقدي والجمالي للأدب : ٢١.

[٩٦] ينظر: فنّ المقامات بين المشرق والمغرب : ٢٧١، ٢٩٠.

الخاتمـــة :

في ضوء ما تقدّم نتوصّل إلى جملة من النتائج أبرزها :

- كانت المقاماتُ اللزوميّة الوثيقةَ التي دوّن فيها السرقسطيّ نقده وأفكاره، واصطبغ ذلك النقد بطابع الشكوى والتشاؤم ولاسيما في موضوع الصداقة والخلاّن الذي ارتبط بنفسيته ارتباطا وثيقا كونه موضوعا ذاتيا يبحث في ائتلاف الذات وتعالق الروح بالروح، ونقل السرقسطيُّ نفسَه في أثناء طرح انتقاداته لأنّ ذلك يمثّل موقفا وردّ فعلٍ، وبذلك عرض النقد الاجتماعيّ فكرا ومشاعر بأسلوب أدبيّ .
- كشف السرقسطيّ عن مساوئ اجتماعية كثيرة بثّها في أماكن متفرّقة من مقاماته، ومنها : الكذب والغدر والرياء والخيانة وتتبّع عورات الآخرين وإلى ما شابه ذلك من الرذائل، لذلك لم يكن نقده الاجتماعيّ من نسج الخيال وإنّما كان مستمدّا من الواقع معتمدا في ذلك دقّة ملاحظاته وحُسن التفاتاته .
- أخفق في إيجاد إلفٍ وصحبةٍ، فآثر العزلة والانزواء على الاختلاط والمعاشرة، والنتيجة أنّ افتقاده الخُلّة الحميمة جعلته يقاسي اغترابا نفسيا ويلحّ في طَرق موضوع الصداقة والخلاّن لأنّه بات في عداد أمنياته، وتبقى تجربته في هذا الميدان تجربةً فردية إلاّ أنّها حملت معنىً كبيرا عن الصداقات والمجتمع .

- ارتبط موضوع الدهر والزمان بموضوع النقد الاجتماعيّ، فالسرقسطيّ عزا إلى الدهر والزمان جانبا كبيرا من تدهور الأوضاع الاجتماعية .
- التزم السرقسطيّ حرفين في السجع وربّما ثلاثة أحرف كما فعل أبو العلاء المعرّي (ت ٤٤٩هـ) في ديوانه "اللزوميّات"، وكانت ثقافته اللغوية المتينة إلى جانب شاعريته قد جعلتا سجعه سهلا منسابا بعيدا عن الاصطناع أو التكلّف .

القرآن الكريم :

١. الأدب العربي في الأندلس، د. عبد العزيز عتيق، بيروت، دار النهضة العربية، ط٢- ١٩٧٦م .

٢. بُغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحّاة، جلال الدين عبد الرحمن السيوطي (ت٩١١هـ) تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط١ - ١٩٦٤م .

٣. تاريخ الأدب الأندلسيّ، عصر الطوائف والمرابطين، د. إحسان عبّاس، بيروت، دار الثقافة، ط٢- ١٩٧١م .

٤. التحليل النقديّ والجماليّ للأدب، د. عناد غزوان، بغداد، سلسلة دار آفاق عربية (٦)، ١٩٨٥م .

٥. ديوان أبي الأسود الدؤلي، صنعة أبي سعيد الحسن السكّري، تحقيق : محمّد حسن آل ياسين، بيروت، دار الكتاب الجديد، ط١- ١٩٧٤م .

٦. رسائل ابن حزم الأندلسيّ (ت ٤٥٦هـ)، تحقيق : إحسان رشيد عبّاس، مصر، مكتبة الخانجي، بغداد، مكتبة المثنى، مطبعة دار الهنا بمصر، (د.ت) .

٧. رسالة الصداقة والصديق، أبو حيّان التوحيدي (ت ٤٠٠هـ)، تحقيق : د. إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ١٩٦٤م .

٨. سنن أبي داود، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (ت٢٧٥هـ)، تحقيق : محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الفكر، (د.ت) .

٩. سنن الترمذي ، محمّد بن عيسى أبو عيسى الترمذي السلمي (ت٢٩٧هـ)، تحقيق : أحمد محمّد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (د.ت) .

١٠. سيكولوجية الإبداع في الفنّ والأدب، يوسف ميخائيل أسعد، بغداد ، دار الشؤون الثقافيّة العامّة ، القاهرة ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب ، مطابع دار الشؤون الثقافيّة العامّة ، ١٩٨٤م .

١١. الشعراء والشعراء، ابن قتيبة الدينوري (ت٢٧٦هـ)، تحقيق وشرح : أحمد محمّد شاكر، مصر، دار المعارف، ط٣- ١٩٧٧م .

١٢. العزلة والمجتمع، نيقولاي برديائف ، ترجمة : فؤاد كامل، مراجعة : علي أدهم، بغداد، دار الشؤون الثقافية العامة، مطابع دار الشؤون الثقافية العامة، ط٢- ١٩٨٦م .

١٣. فن المقامات بين المشرق والمغرب ، د. يوسف نور عوض، بيروت، دار القلم، ط١- ١٩٧٩م .

١٤. لسان العرب، جمال الدين محمّد بن مكرّم بن علي بن منظور(ت٧١١هـ)، إعداد وتصنيف : يوسف خيّاط ، نديم مرعشلي، بيروت، دار لسان العرب، (د.ت) .

١٥. مجمع الأمثال ، أبو الفضل أحمد بن محمّد بن أحمد بن إبراهيم الميداني (ت٥١٨هـ)، تحقيق : محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار الجيل، ط٢- ١٩٨٧م .

١٦. المستدرك على الصحيحين، أبو عبد الله محمّد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، دراسة وتحقيق : مصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، ط٢- ٢٠٠٢م .

١٧. مسند الشِّهاب، محمّد بن سلامة بن جعفر، أبو عبد الله القضاعي (ت٤٥٤هـ)، تحقيق : حمدي بن عبد المجيد السلفي، بيروت، مؤسسة الرسالة، ط٢- ١٩٨٦م .

١٨. المعجم في أصحاب القاضي الصدفي أبي علي حسين بن محمّد (ت٥٩٤هـ)، ابن الأبار(ت٦٥٨هـ)، تحقيق : إبراهيم الأبياري، القاهرة، بيروت، دار الكتاب المصري، دار الكتاب اللبناني، ط١- ١٩٨٩م .

١٩. المقامات اللزوميّة ، أبو الطاهر محمّد بن يوسف السرقسطيّ(ت٥٣٨هـ)، حقّقها وعلّق حواشيها : د. حسن الوراكلي، عمّان، عالم الكتب الحديث، جدارا للكتاب العالمي، ط٢- ٢٠٠٦م .

٢٠. ملامح التجديد في النثر الأندلسيّ خلال القرن الخامس الهجري، د. مصطفى محمّد حمد علي السيوفي، بيروت، عالم الكتب، ط١- ١٩٨٥م .

٢١. النثر الأندلسيّ في عصر الطوائف والمرابطين ، د. حازم عبد الله خضر، بغداد ، دار الرشيد للنشر، دار الحرّيّة للطباعة ،١٩٨١م .

٢٢. نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، أحمد بن محمّد المقرّي التلمساني (١٠٤١هـ)، تحقيق :

محمّد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الكتاب العربي، مطبعة السعادة، ١٩٤٩م .

٢٣. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، أبو العبّاس شمس الدين أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلّكان (ت٦٨١هـ)، تحقيق : د. إحسان عبّاس، بيروت، دار صادر، (د.ت) .

الرسائل الجامعية :

١. المقامات اللزوميّة لأبي طاهر محمّد بن يوسف السرقسطيّ، دراسة أسلوبية، مي محسن حسين الحلفي، اطروحة دكتوراه، كلّيّة التربية للبنات، جامعة بغداد، ٢٠٠٦م .

المجلاّت والدوريات :

١. بين الفكر والأدب، من وَحْي مهرجان المربد الشعريّ، مجلّة الثقافة، العدد الرَّابع، ١٩٧١م .

التقنية وأهمية التطبيق العملي لطلبة المرحلة الأولى لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات

هناء شاكر عباس

معهد الإدارة الرصافة

الملخص :

يهدف البحث الى التعرف على أسباب ضعف طلبة المرحلة الأولى للتطبيق العملي واستخدام الحاسوب في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات/ معهد الإدارة الرصافة .

أتبع المنهج الوصفي (دراسة الحالة) في البحث. وجمعت البيانات من خلال المقابلة ونموذج للاستبيان تم توزيعها على عينة المجتمع قيد البحث والبالغ عددهم (٧٧) طالب وطالبة.

تم تحليل إجابات العينة وقد استخدمت النسب المئوية في التحليلات الإحصائية وجاءت الدراسة بنتائج عديدة أهمها:

هناك ضعف اهتمام وتقييم لمادة تطبيقات الحاسوب من المرحلة الأساسية للتعليم (التعليم الابتدائي والثانوي) (المرحلة المتوسطة) إذ بنسبة ٨% فقط تدرس مادة الحاسوب في المدارس المتوسطة وبنسبة ٣% فقط تدرس في المدارس الابتدائية.

وهناك تهميش للمادة في المدارس الثانوية حيث لا يعتبر من الدروس الأساسية في الجدول الأسبوعي إذ بنسبة ٨٣% من الأجوبة تؤكد أن ساعة واحدة فقط خصصت للمادة ولا تطبق و لا تستغل بالشكل الفعلي حيث

تؤخذ لسد حاجة الدروس التي تعتبر أساسية مثل الكيمياء، الفيزياء، الأحياء، الأدب...الخ.

وان هناك ضعفا في الوعي الثقافي وفقرا في المعرفة العلمية التقنية وحب التطور عند المجتمع (البيت) إذ تبين وبنسبة ٥٨% لا يوجد تشجيع ولا مساعدة ولا دعم للطالب من قبل البيت من أجل توفير الحاسوب للطالب.

وأوصت الدراسة بضرورة التفات واهتمام وزارة التربية إلى مادة تقنية المعلومات (الحاسوب) وفرض تعليم الحاسوب واللغة الانكليزية من المرحلة الابتدائية باعتبارها المرحلة الأولى والأساسية من التعليم والتعلم. وعدم تهميش المادة بالنسبة للمدارس الثانوية ، وكذلك إلى ضرورة إيجاد سُبل التعاون وتضافر الجهود (ما بين وزارة التعليم العالي ووزارة التربية والمنظمات والجمعيات الاجتماعية (منظمات المجتمع المدني) من أجل بناء وإنجاح هذا المشروع والقضاء على الأمية التقنية .

والاعتماد على وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري في إلقاء المحاضرات وتنظيم المؤتمرات وإصدار الدوريات وإعداد البرامج التلفزيونية لما لها من أثر كبير في سعة المجتمع المتلقي من أجل توعية جميع شرائح المجتمع المختلفة بأهمية تقنية المعلومات (الحاسوب) في حياتنا المعاصرة.

المقدمـــة :

ليس من شك في أن الحاسوب قد نال حظا واضحا من الاهتمـــام بين المتخصصين وغير المتخصصين. وبـــين النظـــريين والتطبيقيـــين. ولعل مرد ذلك الاهتمام جعل الحاسوب بأشـــكاله المختلفـــة و أشـــكالياته قد غزا كل بيت عن رضـــا أو بالقـــصر وفـــي جميـــع شـــؤون حيـــاة الناس الخاصة والعامة مما يتطلب توافر ولو حد أدنى من المعرفة لكل فرد تحدده أساليب وأسباب ومدى استخدامه للحاسوب والمتغيرات المجتمعيـــة التي من حوله في هذا المجال مما دعـــا ذلـــك دول العـــالم المتقدمـــة أن تعالج مصطلحا جديدا ألا وهو (الأمية الحاسوبية) أو (الأمية الكومبيوترية) omputer ILLETRACY وللحاسوب دور فعال في عمليتـــي التعلـــيم والتعلم وقد أصبح مفتاح كل العلوم[١]. ومن خـــلال ملاحظـــة الباحثـــة[٢] لطلاب المرحلة الأولى في مادة تطبيقات الحاسبة. لفت الانتباه إلى الضعف الشديد في المستوى العلمي والعملي (النظري والتطبيقي) للطـــلاب وفـــي بعض الأحيان الجهل في الاستخدام والتعامل مع الحاسوب. ويصل مستوى هذا الضعف إلى أبسط المبادئ الأساسية في الاستخدام التي تتمثـــل فـــي التشغيل والإطفـــاء START CLICK HERE TO BEGIN AND TURN OF COMPUTERأو مـــسك أو الـــسيطرة علـــى الفـــأرة

---

[١] http://www.alyaseer.net

[٢] مدرسة مادة تطبيقات الحاسبة في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات للسنة الدراسية ٢٠٠٨/ ٢٠٠٩ .

LEFT OR RIGHT CLICK (mouse) فضلا عن الخوف والتـردد من استخدام هذا الجهاز ونحن نعيش القرن الحادي والعشرون؟؟؟...

أهمية البحث

تكمن أهمية البحث من أهمية هذا الجهاز الذي رسخت أقدامه فـي كل مجالات الحياة سيسهم إسهاما بعيد الأثر في تقدم (الطالب بشكل خاص والمجتمع بشكل عام)، حيث أن العالم مـن حـولهم يـستثمر الحاسـوب ويستخدمه. لذلك فأن من المنطقي أن يتعرف الطلاب على الحاسوب فـي جميع المراحل الدراسية تحـت إشـراف وتوجيـه مدرسـين وأسـاتذة متخصصين استعداد للحياة التي تنتظرهم والعالم المحيط بهـم، حيـث أن الفرص التي يوفرها الحاسوب والتحديات التـي يفرضـها تجعلـه مـن الأولويات التربوية والثقافية. إذ لم يعد هناك حقل من حقول المعرفـة إلا والحاسوب يلعب الدور الأكبر فيه في كل أوجه الحيـاة فعلينـا أن نتخـذ الحيطة والحذر والتخطيط لأن البشر (الطلاب) هم مجال الاستخدام ومجال التطبيق لذلك ينبغي أن نسير جنبا إلى جنب مع بقيـة دول العـالم نحـو الاستثمار الكامل والمجدي للحاسوب فالاستثمار الناجح لا يتعلق بانتـشار الحواسيب فقط بل يتعلق بشكل أساسي بالخبرة العملية والتطبيق مـن ثـم التدريب على هذه التقنية مع الاطلاع الدائم للوصول إلى إنتاجية بـشرية مقبولة ومتطورة مع الزمن من أجل تفعيل هذه التقنية ومهارة استثمارها.لذا إن الاستيعاب الكامل لمفهوم الحاسوب سيجد مجالا خصبا فـي الأجيـال القادمة الذي سيكون عدتهم وعتادهم في مستقبل حياتهم. وأن أي تقصير أو

تخلف من المجتمع الحاضر نحو الأعداد الأمثل لمجتمع المستقبل سيكون وصمة على جبيننا بل نرفضها والمفروض أن ننتبه إليها. (٣)

أهداف البحث : يهدف البحث إلى :

١- دراسة مدى استفادة الطالب من مادة الحاسوب والتطبيق العملي في جميع مراحله الدراسية السابقة.

٢- دعم والاهتمام بالبيئة التقنية ابتداءا من البيت والمدرسة والجامعة (المعهد) حتى تعم المجتمع بأكمله من ثم تنعكس عليه.

٣- الاهتمام وتأكيد التطبيق العملي وضرورة التدريب وتأهيل الطالب على تقنيات المعلومات (الحاسب الإلكتروني) ومتابعته.

٤- تحديث الجامعات والمعاهد والمدارس تقنيا ومعلوماتيا لكي تكون هي البداية وطريق لإنهاء الأمية التقنية وخلق طالب ومدرس الكتروني.

فرضيات البحث : وتتوضح في الآتي:

١- ضعف القاعدة التعليمية الأساسية والاستثمار الحقيقي للحاسبات وتطبيقاته لدى الطلبة في جميع المراحل الدراسية السابقة.

٢- ضعف وفقدان البيئة التقنية الحقيقية في مجتمعنا العراقي (بيت، مدرسة، معهد).

---

(٣) أبو ريا، محمد وحمدي نرجس. أثر استخدام إستراتيجية التعلم باللعب المنفذة من خلال الحاسوب في اكتساب طلبة الصف السادس الأساسي لمهارات العمليات الحسابية الأربعة دراسات، العلوم التربوية، مجلد ٢٨ العدد (١) ص١٦٤- ١٧٥. سنة ٢٠٠١.

٣- ضعف وقصور في التدريب والتطبيق العملي لطلبة المرحلة الأولـــى قسم تقنيات المعلومات والمكتبات.

حدود البحث

الحدود المكانية/ معهد الإدارة الرصافة/ قسم تقنيات المعلومات والمكتبات/ المرحلة الأولى.

الحدود الموضــوعية/ التقنيـــة / تقنيـــة المعلومـــات/ البيئـــة التقنيـــة / الأمية التقنية .

الحدود الزمانية/ طلبة المرحلة الأولى/ للسنة ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

منهج البحث

اتبع المنهج الوصفي (دراسة الحالة) في تجميع البيانات والمعلومات عن الموضوع.

أدوات جمع البيانات : اعتمد على:

١- المصادر والوثائق التي تخص الموضوع.

٢- الأستبانة / تم توزيع الاستمارات على طلبة المرحلة الأولـــى/ لقـــسم تقنيات المعلومات والمكتبات للدارستين الـــصباحية والمـــسائية للـــسنة الدراسية ٢٠٠٨-٢٠٠٩.

٣- الملاحظة المباشرة/ من خلال المتابعة المركزة للطالب أثناء ســاعات التطبيق العملي.

٤- المقابلة/ تم استخدام المقابلة المستمرة للطلبة لسنة دراسية كاملة وطرح الأسئلة عليهم.

مجتمع وعينة الدراسة : يتكون مجتمع الدراسة من طلبة المرحلة الأولى/ لقسم تقنيات المعلومات والمكتبـــات للدراســتين الــصباحية والمــسائية. معهد الإدارة الرصافة والبالغ عددهم ٢٢٥ طالب وطالبة للعام الدراســي ٢٠٠٨-٢٠٠٩.[٤]

جدول رقم (١) يوضح مجتمع الدراسة لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات

الجنس / الدراسة	ذكر	أنثى	المجموع
الصباحية	٤٢	١٣٣	١٧٥
المسائية	١٧	٣٣	٥٠
المجموع	٥٩	١٦٦	٢٢٥

وتم تحديد عينة البحث باستخدام العينة العشوائية البسيطة لتجــانس مجتمع الدراسة وتم تحديد وبنسبة ٣٤% أي ما يعادل ٧٧% طالب وطالبة من مجتمع الدراسة والبالغ عددهم ٢٢٥.

وقد اختير حجم العينة بافتراض بنسبة ٣٤% وذلك لصغر مجتمـــع الدراسة وللوصول إلى درجة عالية من الدقة المطلوبة في البحث.

∴ حجم العينة المختارة ٧٧ ≈ ٧٦,٥ = ٣٤ * ٢٢٥

---

(٤) سجلات وإحصائيات قسم تقنيات المعلومات والمكتبات للعـــام الدراســـي ٢٠٠٨ – ٢٠٠٩ معهد الإدارة الرصافة.

الإطار النظري

التقنيــة   Technology

إن كلمة تقنية هي تعريب لكلمة Technology التي هي مــشتقة من الكلمة اليونانية Techno وتعني فنا ومهارة أما الجزء الثــاني مــن الكلمة Logy فهي مأخوذة من Loges التي تعنــي علمــا أو دراســة. ويترجم بعضهم كلمة تكنولوجيا إلى العربية (تقنية أو تقنيات) فــي حــين يراها بعضهم أَنها تعني تقانة أو تقانات.

تُعرف التقنية

بأنها مختلف وأنواع الوسائل التي تــستخدم لإنتــاج المــستلزمات الضرورية لراحة الإنسان واستمرارية وجودة (هنا علينــا الانتبــاه إلــى مصطلح الوسائل).

تعريف آخر

إنها التنظــيم والاســتخدام الأمثــل والفعــال والمــؤثر لمعرفــة الإنــسان وخبرتــه مــن خــلال وســائل ذات كفــاءة تطبيقيــة عاليــة وتوجيهية لاكتشاف القــوى الكامنــة المحيطــة بنــا لغــرض التطــوير وتحقيــق الأداء الأفــضل . (هنــا علينــا الانتبــاه إلــى الاســتخدام الأمثل والفعال).

وتعرف ايضا

إنها الأدوات والوسائل التي تستخدم لأغراض علمية تطبيقية والتي يستعين بها الإنسان في عمله لإكمال قواه وقدراته وتلبية تلك الحاجات التي تظهر في إطار ظروفه الاجتماعية ومراحله التاريخية. إذا إنهــا التطبيــق

المنظم للمعرفة العلمية ومستجداتها من الاكتشافات في تطبيقات وأغراض عملية.[٥]

وعرفتها الباحثة إنها

الاستخدام الأمثل والفعال لمختلف الأدوات والوسائل ذات كفاءة تطبيقية عالية لتقدُم وراحة الإنسان واستمرار وجودة.(ومنها الحاسوب).

ويتضح من التعاريف السابقة

١- إن التقنية ليست نظرية بقدر ما هي عملية تطبيقية تهتم بالأجهزة والأدوات.

٢- أنها تستكمل النقص الموجود في قدرات الإنسان وقواه.

٣- أنها هي وسيلة للتطور العلمي.

٤- أنها وسيلة لسد حاجات المجتمع.

على أساس ما تقدم يمكن أن نحدد خصائص التقنية

١- إن التقنية علم مستقل له أصوله وأهدافه وتطبيقاته.

٢- أنها علم تطبيقي يسعى لتطبيق المعرفة.

٣- أنها عملية تمس وتحسن وتطور حياة الإنسان.

٤- أنها من العلوم التي دخلت في جميع مجالات الحياة.

٥- أنها هادفة أي تهدف للوصول إلى حل المشاكل.

---

[٥] قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان السامرائي. تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها.- عمان: مؤسسة الوراق، ٢٠٠٢، ص ٣٥ .

٦- أنها من العلوم المتطورة ذاتيا وتستمر دائما في عمليـــات المراجعـــة والتعديل والتحسين والولادة وبالتالي التكاثر.

٧- أنها هي المستقبل ومن العلوم التي لا يمكن الاستغناء عنها. [٦]

إن مفهوم التقنية يمكن أن يرتبط باتجاهات ثلاثة هي :

١- **المعرفة العلمية.** تسخير معرفة الإنسان العلمية المنظمـــة وإمكانياتـــه العقلية والإبداعية من اجل تحقيق أغراض وتطبيقات عملية مطلوبـــة .

مثال على ذلك:

تفكير الإنسان المبدع في كيفية استطاعته من تخزين ومعالجة اكبر قدر ممكن من المعلومات واسترجاعها بأسرع وأفضل الطرق المناسبة.

٢- **الاكتشافات والاختراعات.** الأجهزة والأدوات والاكتشافات الناتجة عن التطبيق العملي للمعرفة العلمية المذكورة في الفقـــرة الأولـــى. مثـــال على ذلك:

اختراع الحاسوب وتطوير أجياله المختلفـــة فـــضلا عـــن اختراعـــات واكتشافات جديدة لا حصر لها نذكر منها الهـــاتف الخلـــوي وأجيالـــه المختلفة والكاميرات الرقمية وأجيالهـــا المختلفـــة .digital camera والكاميرا الفضائية أو الكونية .web camera

٣- **التطبيقات العملية.** النتائج التي يحصل عليهـــا الإنـــسان مـــن خـــلال التطبيقات العملية للمكتشفات والأجهزة الواردة فـــي الفقـــرة الثانيـــة.

---

[٦] حشمت قاسم، المعلومات والأمية المعلوماتية في مجتمعنا المعاصـــر. الاتجاهـــات الحديثة في المكتبات ومراكز المعلومات.- القاهرة: المكتبة الأكاديمية، مج (١)، ع (١)، ١٩٩٤. ص١٥-٢٩ .

لغرض تطوير الإنسان وتحسين أداءه في مختلف أنواع تطبيقات الحاسوب لأن الحاسوب هو نتيجة من نتائج التكنولوجيا ويمثل رأس الرمح والمدخل الرئيسي للتطورات التقنية المعاصرة. وهو المحرك الأصلي والأساسي لتكنولوجيا المعلومات.(٧)

INFORMATION TECHNOLOGY

تقنية المعلومات

التي يشار إليها أحيانا (IT) InfoTech . وتترجم بالعربية (تقانة المعلومات) بأنها تلك الأدوات والأجهزة والوسائل الالكترونية والرقمية والضوئية وتلك المتعلقة بالاتصالات عبر الأقمار الصناعية التي تستخدم في شبكات المعلومات ونظم المعلومات وتوصل المستفيد إلى جميع أنحاء العالم وفي أي وقت يشاء وفي أي مكان لتزوده بما يحتاج في عمله وثقافته وتعليمه ومتعته.حيث هي التقانه التي تمزج الحوسبة مع الاتصالات ذات السرعة العالية التي تنتقل خلالها البيانات الصوتية والصورية الفديوية (Video) وتتركز أهميتها على اندماج صناعات عديدة هامة مرتبطة بالحواسيب Computers والهواتف Mobile والتلفاز TV (satelite) والفاكس (Fax) فضلا عن أجهزة متنقلة أخرى(٨). حيث كتب

---

(٧) فنديلجي،عامر إبراهيم وإيمان السامرائي. تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص ٣٥- ٣٦.

(٨) قزانجي، فؤاد يوسف. السلطة الخامسة. علم المعلومات وتكنولوجيا المعلومات.- بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة. ٢٠٠٦، ص ٩٧.

(قزانجي) [٩]وقال:- "خشية أن تصبح تكنولوجيا المعلومات في المستقبل القريب هي (السلطة الخامسة) المؤثرة على عالمنا هذا".

حيث تُعرف

أنها العلم الجديد الذي يهتم بجمع وتخزين ومعالجة واسترجاع مختلف أنواع المعلومات تقنيا .

وتُعرف ايضا أنها علم معالجة مختلف أنواع المعلومات عبر وسائل حديثة خاصة الحواسيب واستخدامها للمساعدة في إيصال المعارف الإنسانية والاجتماعية والعلمية المتعددة.

كذلك تُعرف

بأنها خليط من أجهزة الحواسيب الالكترونية ووسائل الاتصال المختلفة مثل الأقمار الصناعية والألياف الضوئية والهواتف الخلوية والكاميرات الكونية والفضائية (Web Camera) والكاميرات الرقمية (Digital Camera) كذلك تقنيات المصغرات الفلمية والبطاقية (المايكروفلم والمايكروفيش) والمجموعات الأخرى من الاختراعات والوسائل التي يستخدمها الإنسان من أجل السيطرة على المعلومات واستثمارها في المجالات الحياتية المختلفة. وقد تأثرت تقنية المعلومات كثيرا بظهور تقنية الحواسيب والاتصالات الحديثة المختلفة.

---

[٩] قزانجي، فؤاد يوسف. السلطة الخامسة. المصدر السابق. ص ١١٠.

من خلال التعاريف نستطيع أن نحدد:-

مفردات تقنية المعلومات

١- كل ما هو جديد أو مكتشف أو مخترع من قبل العلماء والمكتشفين عبر العصور المختلفة والذي يسهل ويسرع من طريقة التعامل مع المعلومات.

٢- وتعاملت هذه المستجدات مع مختلف أنواع المعلومات المكتوبة والمطبوعة والمسموعة والمرئية والالكترونية والليزرية.

٣- تبلور مصطلح تقنية المعلومات بظهور الحواسيب الالكترونية بمختلف أنواعها وأجيالها وتسهيلاتها في خزن واسترجاع المعلومات.

٤- برز مصطلح تقنية المعلومات بشكل أكثر وضوحا بتفاعل استخدام الحواسيب مع ملحقاته المختلفة من جهة ومع الاتصالات وخاصة الاتصالات البعيدة المدى Telecommunication من جهة أخرى.[١٠]

استخداماتها

١- إن جميع الأجهزة والبرامج هذه تستخدم في جمع وتجهيز وخزن ومعالجة البيانات واسترجاع وتناقل وإيصال المعلومات. مثل كافة وسائل الاتصال وأجهزة الحواسيب المختلفة....الخ. [١١]

---

[١٠] قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق.- ص ٣٨ - ٣٩.

[١١] شوقي سالم، صناعة المعلومات: دراسة لمظاهر تكنولوجيا المعلومات المتطورة وآثارها على المنطقة العربية.- الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ٢٠٠٣، ص٨.

٢- إن كل هذه التقنيات المتطورة التي تستخدم في تحويل البيانات بمختلف أشكالها إلى معلومات بمختلف أنواعها. يستخدمها المستفيد في كافة مجالات الحياة.

ومن ذلك نلاحظ إن تقنية المعلومات تعتمد على نظامين هما:-

١- نظام وسائل الاتصال مثل القمار الصناعية.

٢- نظام المعلومات المرتبط بالحاسبات الالكترونية.

وبما أن نظام المعلومات متصل بنظام الاتصالات فأن الحاجة تدعو إلى تطوير نظم المعلومات بشكل فعال وقوي يواكب وسائل الاتصال المختلفة. وفي مجال المعلومات والمكتبات نجد أن التقنية الحديثة قد وفرت أجهزة الحواسيب المادية hard ware لمعالجة البيانات المختلفة كما وفرت البرامج soft ware التي ساهمت في تحويل بيانات المكتبة إلى ما يعرف بالمكتبة الرقمية. Digital Library.[١٢]

TECHNOLOGICAL ENVIRONMENT
البيئة التقنية

تُعرف البيئة التقنية. بأنها مجموعة من العناصر البشرية المتفاوتة المهام والاختصاصات والدرجات الوظيفية والقناعات والكفاءات العلمية. المتفاعلة فيما بينها وفق منظومة إدارية لانجاز مهام محددة.

---

(١٢) الجازي،عمر: دور تكنولوجيا المعلومات في المكتبات ومركز المعلومات. رسالة المكتبة.- عمان مج ٤١، ع ٣+٤، ٢٠٠٦. ص١٦٦-١٦٧.

وبعبارة أخرى أن البيئة التقنية:هي البعد الإنساني للتطبيقات التقنية المختلفة في المؤسسات وتفاعل الإنسان وقناعته ومدى تقبله للمتغيرات التقنية الجديدة. (Dyer and Morris) يعرفان لنا البيئة التقنية الملائمة لإنجاح التطبيقات الآلية. هي تلك البيئة التي أصبح كل عناصرها – ولو بدرجة متفاوتة حسب الموقع والوظيفة وطبيعة العمل – واثقين Confident من أنفسهم وقدرتهم على التعامل مع هذا التغير ومتيقظين aware ومدربين trained ويعلمون مايجري من حولهم informed.[١٣]

عناصر البيئة التقنية

على الرغم من أن أكثر أفراد المجتمع إن لم يكن جميعهم معنيين بموضوع البيئة التقنية. إلا أن مجال حديثنا هنا هو ما يتعلق بالحوسبة والتقنيات المصاحبة الأخرى المستثمرة أو التي ينبغي أن تُستثمر في مراكز البحوث والجامعات والمعاهد ومراكز المعلومات وحتى في المدارس والبيوت. لذا استطاعت الباحثة أن تحدد عناصر ومكونات البيئة التقنية بالآتي:-

عناصر البيئة التقنية أو الشرائح المعنية بالبيئة التقنية

أولا- الإدارات العليا أو الجهة المسؤولة في

١- الوزارة.

---

[١٣] السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. المجلة العربية للمعلومات.- تونس مج (١٧)، ع (٢)، ١٩٩٦. ص ٩.

٢- الجامعة.

٣- الكلية.

٤- المعهد.

٥- المكتبات ومراكز المعلومات بأنواعها:

أ- (المركزية) المكتبة المركزية للجامعة أو المعهد.

ب- (المتخصصة) مكتبات الكليات والأقسام العلمية.

ج- المكتبات العامة.

د- المكتبات المدرسية.

هـ- مكتبات الأطفال.

٦- المدرسة.

٧- البيت.

٨- مؤسسات المجتمع المدني:

أ- الجمعيات.

ب- النقابات.

ج- المنظمات الإنسانية.

د- النوادي الترفيهية.

ثانيا: المتخصصون بعلم المعلومات والمكتبات والمعنيون بجمع وتنظيم البيانات المطلوبة للحوسبة.

ثالثا: اختصاصيو الحواسيب من مبرمجين، ومصممون ومحللو نظم.

رابعا: الموظفون المساعدون الآخرون المعنيون بالتعامل مع إدخال البيانات.

خامسا: المستفيدون النهائيون End Users.

هم الناتج أو الحصيلة المستحصلة والمستهدفة سواء كان

١- باحث.

٢- طلاب بمختلف مستوياتهم العلمية والتعليمية.

٣- أفراد بمختلف شرائحهم الموجودة في المجتمع.

يمكن تحديد مسؤوليات هذه الجهات[١٤] بشأن التأهيل ضمن البيئة التقنية بالنقاط الآتية:

١-استمرار جميع المؤسسات التعليمية في القطر سواء كان تعليم ابتدائي أو ثانوي أو جامعي على مساندة علم المعلومات والمكتبات في الجامعات والمعاهد والمدارس من أجل بناء القاعدة الأساسية الرصينة لمهنة المعلومات والمكتبات.

٢-تخريج مِلاكات لها القدرة على الفهم الجيد لتقنية المعلومات وإمكانية استخدامها بشكل فعال في مجال العمل.

٣-الاهتمام بتعليم الطلبة لمعالجة البيانات في الأوعية الورقية والمعتمدة على إجراءات وجهود بشرية. مع حقيقة لابد من إدراكها هي أن المكتبات القائمة على الورق في الخمسينيات والستينيات هي غير نظم المكتبات القائمة على الورق في الثمانينات والتسعينيات. إذ آن الأوان عليها أن تخرج ما يعرف بمحلل نظم المكتبات librarian Systems

---

[١٤] تشير الباحثة إلى كافة المؤسسات التعليمية في القطر سواء كان تعليم ابتدائي أو ثانوي أو جامعي.

الذي يفترض أن يتمتع بقدرات ومهارات للتعامل مع الحواسيب وفهمه لكافة التطبيقات الخاصة بالمكتبات ومعرفته بأختبار الأجهزة والبرامجيات وإدارة قواعد البيانات الآلية.

٤-أن تتوجه الأقسام (المعلومات والمكتبات) بمفردات مناهجها الخاصة بالقسم كالفهرسة والتزويد والبحث الآلي off line and on line searchعن مصادر المعلومات الإلكترونية وجميع اجرائاتها الفنية نحو تخريج ملاكات تنظر إلى هذه الإجراءات بالمنظور التقني .

٥-أن تركز المناهج على الجانب التطبيقي والتدريب العملي ليكون الخريجون مستخدمين ناجحين للتقنية وليس مثقفين تقنيا فقط .[١٥]

كيف يمكن خلق بيئة تقنية داخل المجتمع الجامعي أو خارجه بكافة شرائحه المختلفة

وذلك عن طريق:

١-وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري لما لها أكبر أثر وتأثير لسعة المجتمع المتلقي، حيث خلق نظام الاتصالات وإعلام جيد يهدف إلى إقناع الجهات العليا المسؤولة لضمان دعمها وديمومة المشروع. عن طريق قنوات الاتصال ووسائل الإعلام الشفهية المعروفة كاللقاءات

---

[١٥] قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات.- عمان: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص١١٩-١٢٠.

وجها لوجه والندوات والحلقات الدراسية والمحاضرات أو عبر القنوات المطبوعة كالمجلات والنشرات المتخصصة ومطويات الدعاية والقنوات المرئية والمسموعة كتسجيلات الفيديو ناهيك عن القنـــوات الفـــضائية والتلفزيونية من إعداد برامج خاصة لدعم هذا المشروع وتوضيح مدى أهميته لحياتنا المعاصرة.

٢-التدريب والتأهيل. حيث يعد التدريب أسلوب منطقـــي لكـــسر حـــاجز الخوف وتهيئة المناخ للتأقلم مع هذه البيئة الجديدة. وتختلـــف بـــرامج التدريب تبعا للقدرات المالية للجهة المسؤولة وتبعا لقدرات المستفيدين أنفسهم. وقد تكون دورات في أثناء العمل (on- job) بالنسبة لموظفي الدولة. أو من خلال دورات متخصصة لإتقان مهـــارات معينـــة مـــن تقنية الحواسيب بالنسبة للطلبة أو بالنسبة لعامة شرائح المجتمع وتكون تطبيقية مكثفة [١٦] وتضيف الباحثة وقد تكون محاضرات حيـــة عـــن طريق الفضائيات والتلفزيون من خلال إعداد برامج للتدريب والتأهيل (صورة وصوت) حيث يمكن تخصيص قناة خاصة للتقنية وتطبيقـــات الحاسوب ولها موقع على الشبكة وعنوان بريد الكتروني تجيـــب عـــن جميع الأسئلة وتقدم تطبيقات حية مع المتصل. أو عن طريق الهـــاتف الخلوي (mobile) وتخصيص رقم خـــاص لهـــذه الخدمـــة. يمكـــن الاستفسار والإجابة عن أي سؤال عن طريق المحمول وبالوقت نفسه.

---

[١٦] السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومـــات في العراق. مصدر سابق. ص١٠.

وهذه الجهود تبذل وتساهم بها جميع مكونات وعناصر البيئة التقنية بشكل مخطط ومدروس وبالتعاون والتفاعل فيما بينهم وكل ينطلق من موقعه ومسؤوليته من أجل الحصول على نتائج مرضية وناجحة. حيث أصبح التدريب والتأهيل من الحلقات المهمة والمكملة لواجبات أي من الإدارات العليا والجهات السؤولة آنفة الذكر.

٣-وكذلك أهمية تطوير كفاءة الأساتذة والفنيين والمساعدون المعنيين بالتعامل مع المعلومات وإدخال البيانات عن طريق إكمال الدراسات العليا والمشاركة في دورات تطويرية وحضور المؤتمرات والندوات والمساهمة فيها سواء داخل أو خارج القطر من خلال إلقاء البحوث والدراسات وعرض التجارب ومحاولة استيراد المعلومات والمعرفة العلمية والتطبيقية وإدخال كل ما هو جديد ومتطور من الخارج إلى داخل القطر من أجل الإلحاق بالركب الحضاري العالمي.

٤-التعاون والتفاعل بين اختصاصي الحواسيب واختصاصي المعلومات أولا ومن ثم بينهما وبين المستخدمين والمستفيدين سواء كان هؤلاء المستفيدين هم أصحاب الشأن في الإدارة العليا للمؤسسات المعنية بالتغير الجديد الذي رافق عصر ثورة المعلومات وتقنياتها المختلفة. أو هم من الشرائح الأخرى المستفيدة وذلك تحقيقا لأفضل أنواع خدمات المعلومات الآنية والمستقبلية لهم جميعا. فأختصاصيو الحواسيب لهم دورهم المميز والمهم في استثمار إمكانات ثورة الحواسيب المعاصرة التي شملت كل نواحي الحياة المعاصرة. إلا أنهم من جانب آخر بحاجة

ماسة إلى التعاون مع اختصاصي المعلومات المعنيين بجميع المعلومات من مصادرها وأوعيتها المختلفة وتهيئتها عن طريق الفهرسة والتصنيف والترميز وإعداد الواصفات Descriptorsالمطلوبة لها. بشكل يسهل استرجاعها من الحواسيب المخزونة فيها. وبذلك يستطيعون تحقيق الشعار المشهور في هذا المجال (المعلومات المناسبة والدقيقة والمطلوبة للمستفيد المناسب وفي الوقت المناسب).[١٧] فان تخصص علم المعلومات الجديد ودراسة نظم المعلومات وتدريسها لها أهمية خاصة في عصرنا الحاضر لا تقل أهميته عن تخصص علم الحواسيب. بل الاثنان ينبغي أن يكونا متفاعلين ومتفاهمين لكي يؤمنا للمخططين وصانعي القرارات والباحثين والمستفيدين الآخرين كل ما يحتاجونه. لذا إن التعامل والتفاعل ضروريان وما تحتاجه المكتبات ومراكز المعلومات ضمن البيئة التقنية ليس قلاعا محصنه للحواسيب بل نظم وطرق إدارية جديدة ومتخصصون بعلم المعلومات والمكتبات مدربون وفق الاتجاهات الحديثة والجديدة مستعينون بخبرات اختصاصي الحواسيب كمستشارين فقط ولكن ليس كل خبرة.[١٨]

---

[١٧] القنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي، تكنولوجيا المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص٥٩-٦١.

[١٨] السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات، مراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق ص١١-١٢.

أسباب ضعف البيئة التقنية في المكتبات ومراكز المعلومات كثيرة يمكن أن نحدد أهمها :

١-إخفاقات المكتبات من استغلال قدرة الحواسيب وإمكانيات العاملين فيها في تطوير كفاءة الخزن والتحليل والاسترجاع الموضوعي. فقد عوملت واستخدمت الحواسيب كطابعات سريعة هدفها إنتاج بطاقة الفهرسة بهيكليتها المعروفة آليا فقط. متناسين هدف الحوسبة من تطويع الفهارس التقليدية لخدمات أكثر فاعلية.

٢-دور الإدارة وإخفاق التطبيقات. كالبيروقراطية[١٩] وفكرة الحلقات من المسؤولين واللجان والهيئات. وعدم تحديد المسؤوليات القيادية إداريا وفنيا وتقنيا وغياب الخطط المكتوبة والبحث والتطوير أو الوقت الطويل الذي يستغرقه التخطيط ودراسة الجدوى.

٣-فضلا عن المشاكل المالية والفنية المتعلقة بالأجهزة والاتصالات (ضعف البنية التحتية للاتصالات في البلاد النامية ومنها العراق).

٤-فضلا عن إلى هذا فان مصممي نظم مرحلة الستينيات والسبعينيات الذين جهزوا المكتبات بنظم ذات قدرات ضعيفة بسبب جهلهم

---

[١٩] البيروقراطية/ حكم المكاتب والمركزية والارتباط بالروتين والابتعاد عن الابتكار والإبداع يؤدي إلى البطء الإداري نتيجة خطر الأمية في نواحي كثيرة. ابراهيم عامر، احمد عبد الرحيم واخرون. موسوعة الهلال الاشتراكية.- القاهرة: مطابع دار الهلال. ١٩٦٨. ص٩٣-٩٧.

بالإجراءات المكتبية وطبيعة التعامل مع المعلومات الببلوغرافية. معتمدين على كفاءتهم العالية في تطوير برامج ناجحة وموفقة في مجالات إدارية ومالية فقط. والذي عقد المشكلة أكثر هو ضعف خلفية المكتبيين أنفسهم بالموضوع-آنذاك وترك المسؤولية والاعتماد بالكامل على اختصاصي الحواسيب.

٥-الخوف الذي يقود إلى إخفاقات كثيرة.فالخوف من التغير ومن البيئة الجديدة ومن الإخفاق في العمل الجديد وعدم إتقانه له. وبالتالي فقدان العمل أو الهيبة التي اكتسبها المكتبيين خلال خبرته الطويلة في عمله اليدوي التقليدي. كذلك الخوف من الآلة الجديدة (الحاسوب) ومن ارتكاب الأخطاء وتحمل أعباء ومسؤوليات جديدة.[٢٠]

الأمية التقنية
TECHNOLOGICAL ILLITERACY

ليست الأمية هي فقط عدم القدرة على القراءة والكتابة بل هناك العديد من القراءات التي توضح هذا المفهوم. ففي ظل هذه الطفرة المعلوماتية التي تحيط بالكيان المعرفي فقد نشأت الأمية الحاسوبية COMPUTER ILLITERACY والتي توضح عدم قدرة بعض المتعلمين على التعامل مع الحاسب الآلي.كما أن هناك الأمية المعلوماتية INFORMATION ILLITERACY والتي تنتشر بشكل أو بآخر إلى

---

(٢٠) قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات.مصدر سابق ص ١٢١ – ١٢٣.

عدم قدرة المتعلمين أو حتى مستخدمي الحاسب الآلي من الوصول إلى معلوماتهم أو حتى التعامل مع مصادر المعلومات في ظل عمل المعلومات INFORMATION WORK المعقد. وهذان المفهومان متداخلان مع بعضهما ومتناوبان بالتدخل.[٢١] والأمية التقنية: هي مشكلة العصر عانت وتعاني منها مختلف دول العالم وما زالت تقف عقبة في وجه العديد من أفراد المجتمع في عموم المجتمعات المستخدمة لمثل هذه التقنيات ولكنها أكثر انتشارا في الدول النامية ومنها الأقطار العربية. وهي مشكلة جديدة وخطيرة ظهرت حديثا نتيجة لثورة المعلومات وما رافقتها من ظهور مستمر للتقنيات متعددة الأوجه والمسميات ولابد من الاعتراف إن العديد من الدول النامية كانت ولا تزال والى حد ما هي نفسها السبب في التخلف عن ركب الدول المتقدمة صناعيا وتقنيا تلك الدول التي تمكنت من استثمار إمكانات تقنيات المعلومات والاتصالات وفي مقدمتها الحواسيب الالكترونية بشكل علمي ومدروس في تطوير مؤسساتها وتحسين أدائها.[٢٢] ويشير (يونجي ماسودا) مؤسس المعلوماتية في المجتمع الياباني.إن على الدول النامية أن تبحث عن حل لمأزقها المزدوج التخلف التنموي والصناعي والتأخر في صناعة تقنية المعلومات.[٢٣]

---

[٢١] WWW.ALYASEER.NET

[٢٢] الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات.- عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨. ص ٣١ – ٣٢.

[٢٣] الخوري، هاني شحاذه. تكنولوجيا المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين.- دمشق: مركز ارض للحاسوب ، ١٩٩٨. ص١٨٣.

تعريف الأمية التقنية

تعني مثلما تعني الأنواع الأخرى من الأمية. فهي جهل عدد غير قليل من أفراد وشرائح المجتمع بالتطورات التقنية الحديثة وعدم معرفتهم التعامل معها واستخدامها وفي مقدمة ذلك الحواسيب الإلكترونية لأن الحواسيب بكل أنواعها وخاصة المتطورة الحديثة منها تمثل رأس الرمح والمدخل الرئيسي للتطورات التقنية المعاصرة.

وتعرف أيضا

عدم المعرفة الدقيقة في استثمارات إمكانات تقنية الحواسيب خصوصا والتقنيات الأخرى المصاحبة لها. ويمكن النظر إلى الأمية التقنية باعتبارها أحد عناصر الأمية الثقافية بصورة عامة.[٢٤] وتلعب الحكومات والمؤسسات العلمية والتربوية وأفراد المجتمع أنفسهم دورا مهما في وجود هذه المشكلة.

مظاهر الأمية التقنية في البلدان النامية

إن مظاهر الأمية التقنية كثيرة ومتشعبة ومتداخلة. استطاعت الباحثة بعد الإطلاع على أدبيات الموضوع أن تلخصها في الآتي:

١- **التخلف في استثمار إمكانات تقنية المعلومات**

أن العديد من الدول والمجتمعات والأفراد لا تزال بعيدة ومتخلفة من استثمار إمكانات تقنية المعلومات وبالتالي فهي متخلفة عن تطوير إجراءات وخدمات المؤسسات التي تنتمي إليها والأعمال والخدمات

---

[٢٤] الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات. مصدر سابق، ص ٣٢ - ٣٣.

التي تقدمها. حيث أن مثل تلك المؤسسات تعتمد كثيرا على مدى توفير المعلومات الدقيقة والوافية والمناسبة وبشكل سريع لصانعي القرارات والمخططين والباحثين والمستفيدين الآخرين منها.

٢- الاستخدام الأعمى العشوائي للتقنية

إن العديد من المجتمعات في الدول النامية إذا ما لجأت إلى مثل تلك التقنيات فأنها غالبا ما تلجأ إليها كمظهر حضاري فقط كاستجابة إلى إغراءات الحداثة لاالتحديث والإبداع والابتكار وتنظيم المعرفة العلمية. وبذلك فأن الجزء الأكبر من الحواسيب والتقنيات المرافقة لها ستكون خاملة لا تلعب دورها المطلوب في تطوير الدول المعنية باقتنائها ولا تفيد في بناء وحوسبة المجتمع.[٢٥]

٣- ضعف البنية التحتية لتقنية المعلومات والاتصالات

وذلك من خلال النظر إلى تكوين البنية التحتية لتقنية المعلومات وشبكات الاتصال، حيث ما تزال معظم شبكات الاتصال في الدول العربية بحاجة إلى التطوير لكي تتمكن من التعامل بكفاءة مع التقنية الرقمية الحديثة. ومدى نضوج هذه البنية كمؤشر كون مجتمع أمي تقني أم لا.؟؟؟

٤- مجتمع فقير معلوماتيا

حيث تصنف البلاد العربية ضمن البلاد الجائعة معلوماتيا وحوسبيا أي مجتمع غير معلوماتي.هناك معايير أو مقاييس يمكن من خلالها

---

[٢٥] الخوري، هاني شحاذة. تكنولوجيا المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين. مصدر سابق. ص١٨٦.

التنبوء بدخول المجتمع أو تحوله أو تطوره إلى المجتمع معلومات ومن أهم المعايير:

أ- المعيار الاقتصادي: حيث يركز على دور المعلومات في الاقتصاد بحيث يصبح اقتصاد المعلومات وتزداد التجارة الإلكترونية والمخازن الإلكترونية كمؤشر على ذلك وتصبح المعلومات مصدر ثروة وسلعة ومصدر اقتصادي مهم وتكوين فرص عمل جديدة ويبرز الاقتصاد الالكتروني والعملة الالكترونية والتحويل الالكتروني....الخ.

ب- المعيار الثقافي: ويركز على نظام قيم للمعلومات ويؤثر في القيم الثقافية الداعمة للمعلومات (احترام الرأي العام واحترام حقوق الآخرين واحترام حقوق الإنسان والقانون أعلى من السلطة وفوق الجميع واحترام الملكية الفكرية وحرية الرأي والتعبير (الديمقراطية المباشرة)....الخ.

ج- المعيار السياسي، والحكومة الإلكترونية

ELECTRONIC GOVERNMENT

نتيجة لما يتطلبه مجتمع المعلومات من تغيرات في مختلف مجالات الحياة لقد انتبهت بعض الدول إلى ضرورة تحويل حكومتها إلى حكومات الكترونية لتواكب هذه التطورات. لقد قامت العديد من الحكومات في العالم ببناء قواعد معلومات وطنية خاصة بها. بل تحولت بعض الدول إلى الحكومات الالكترونية كدولة الإمارات العربية المتحدة. وتقوم الحكومة الالكترونية على أربعة مبادئ أساسية هي :

أ . بناء الخدمة المتمركزة حول احتياجات المواطنين.

ب . جعل الحكومة وخدماتها متاحة للمواطنين.

جـ . شمولية الشبكات وتوافرها للجميع.

د . إدارة المعلومات بشكل أفضل. (٢٦)

٥- الغياب الواضح للمؤسسات الرسمية ذات العلاقة بتقنية المعلومات والاتصالات.

٦- الضعف الواضح في البنية المؤسسية الحكومية المتمثلة في البيروقراطية(٢٧) والروتين وتعقيد المعاملات والرشاوي والإجراءات وهذه نتلمسها بوضوح عندما يتعامل أفراد المجتمع مع دوائر الدولة في معظم الدول العربية.

٧- الحاجة المستمرة والواضحة إلى المعدات التقنية والبرامجيات المساعدة الفنية والعلمية. باعتبارنا (الدول النامية) دول مستهلكة للتكنولوجيا وليس منتجة لها.

٨- الحاجة الواضحة إلى الإبداع والابتكار والى إنسان قادر على التعلم المستمر والذاتي والشامل.

---

(٢٦) عليان، ربحي مصطفى. دراسات في علوم المكتبات والتوثيق والمعلومات.- عمان: دار صفاء للنشر، ٢٠٠٥، ص ١٤١- ١٤٨.

(٢٧) انظر هامش ١٩ ص١٩٢ .

٩- معظم المؤسسات العربية العاملة في مجال تقنية المعلومات والاتصالات لا تزال صغيرة ويكرر بعضها بعضا ولا تتجه إلى الاتحاد والاندماج والشراكة لكي تنمو وتزدهر.

١٠-النقص الواضح في القوانين والأنظمة والتشريعات العربية التي تتعامل مع تقنية المعلومات والاتصالات وتطبيقاتها المختلفة.

١١-الصعوبات البالغة التي تواجه الدول العربية في التقدم والبناء بهذا المجال (إنشاء وتحديث وتطوير شبكات الاتصال) وقد توجهت بعض الدول العربية ولاسيما دول الخليج منها إلى جذب الأيدي والخبراء الأجنبية ولا سيما من دول جنوب شرق آسيا.

١٢-الصناعة العربية في مجال تكنولوجيا المعلومات ضعيفة وتقليدية أو تحويلية.

١٣-الخلل الواضح في طرائق تدريس مادة الحاسوب واللغة الانكليزية وبشكل فعال ابتداءا من السنوات الدراسية الاولى (الابتدائية وحتى الروضة) فلا بد من اعادة النظر في النظم التعليمية بمشاركة القطاعين العام والخاص.

١٤- معرفة الغالبية العظمى من مجتمعاتنا العربية باللغة الانكليزية- وحتى الشريحة المثقفة منها- لا تزال دون الوسط. علما أنها تشكل ما نسبته تقريبا ٨٠% من النتاج الفكري العالمي وخاصة المتاحة على شبكة المعلومات (الانترنيت).[٢٨]

---

[٢٨] عليان، ربحي مصطفى. مجتمع المعلومات والواقع العربي. رسالة المكتبة.- عمان، مج ٣٩، ع ٢، ٢٠٠٤. ص ١٧ – ٤٠.

١٥- ضعف القدرة لدى أفراد كثيرين من المجتمعات العربية على اقتناء تقنية المعلومات والاتصالات وذلك لانخفاض مستوى الدخل لدى بعض الدول العربية أولا ولدى أفراد المجتمع العربي ثانيا.

١٦- عدم تجاوب نظم وطرائق التعليم الرسمية في بعض الدول العربية مع المتطلبات المتجددة للعلم والعالم الحديث والتعامل مع عناصر التقنية الحديثة.

١٧- الأسلوب السطحي الذي تتناول به وسائل الإعلام الجماهيرية والفضائيات في معظم الدول العربية ولاسيما العراق للقضايا الخاصة بالتقنية عموما وتقنية المعلومات والاتصالات بشكل خاص.

١٨-الاستخدام والاعتماد على القوى الجسمية البدنية بدلا من القوة العقلية أو الذهنية (التقنية) في مختلف أعمال ومجالات الحياة (في البناء والإنشاء) وحتى اليومية منها عند القيام بالأعمال المنزلية ...الخ.

١٩-الضعف والخلل في صناعة المعلومات وضعف المقدرة من بناء منظومة معلوماتية في معظم الدول العربية (ولاسيما العراق) وعدم وجود أفراد مؤهلين مدربين من أجل بناء وتنظيم المعلومات مثل المكانز، المستخلصات، الكشافات...الخ. بمعنى دول غير منتجة للمعلومات.

٢٠- ضعف الوعي العام حول أهمية المعلومات وخدمات المعلومات وانخفاض مستوى خدمات المعلومات المقدمة للمجتمع.

٢١- ضعف وقلة انتشار تقنية المعلومات المتقدمة ووسائل الاتصال البعيدة المدى Fax, Telecommunication والمؤتمرات عن بعد

Teleconference وضعف استخدامها في المؤسسات العامة والخاصة والمدارس والمنازل لتحقيق أهداف وغايات اجتماعية وسياسية وثقافية.[٢٩]

الجانب العملي :

من أجل تحقيق أهداف الدراسة فقد تم تصميم استبانه تضمنت ٢٠ سؤالا وقد غطت أسئلة الاستبانة المحاور الآتية :

المحور الأول: محور المدرسة باعتبارها المرحلة الأساسية من التعليم والتعلم.

المحور الثاني: محور البيت ومدى تأثره المباشر على الطالب.

المحور الثالث: المرحلة الجامعية (المعهد) والرصانة العلمية للطالب.

المحور الرابع: المقترحات التي وضعها الطلاب من أجل رفع المستوى التعليمي التطبيقي وزيادة من مهارات الطالب الجامعي في استخدام الحاسوب.

ومن خلال إجابات الطلبة والملاحظة والتعايش مع الطلاب في أثناء التطبيق العملي وخلال المناقشات والمحاضرات النظرية لسنة دراسية كاملة استطاعت الباحثة من خلال تحليل إجاباتهم التعرف على أسباب ضعف وجهل أغلبيتهم بأبسط المبادئ الأساسية لتقنية المعلومات (أخص الحاسوب بالذات).

---

[٢٩] أحمد محمد يوسف "أسرار التخلف التكنولوجي" .متوفر على الموقع http://www.Thenewlibuya.com/htm

وقد بلغ عدد الاستمارات التي تم توزيعها على الطلبة (١٠٠) استمارة حرصا وتحسبا من أجل استرجاع قدر الإمكان الرقم المطلوب (حجم العينة المطلوبة) وبالفعل استطاعت الباحثة الحصول على حجم العينة كاملة إذ تم استرجاع ٨٥ استمارة وتركت الاستمارات الباقية التي لم استطيع الحصول عليها فضلا عن إسقاط الغير صالح منها للتحليل.

تحليل نتائج الاستبيان

١- المتغيرات التي تخص الجنس

تبين أن أغلب العينة كانت من الإناث وبنسبة ٧٤% يقابلها ٢٦% من الذكور مما يدل على أن مهنة المكتبات والعمل بها يكون مرغوب من قبل الإناث أكثر من الذكور أو ربما هو عمل مناسب للإناث أكثر من الذكور (والجدول رقم ٢ يوضح ذلك)

جدول رقم (٢) يوضح المتغيرات التي تخص الجنس وبالنسبة المئوية

الجنس	التكرار	النسبة
ذكر	٢٠	٢٦%
أنثى	٥٧	٧٤%
المجموع	٧٧	١٠٠%

سوف يتم عرض النتائج في هذا الجانب على وفق محاور الاستبانة وذلك على النحو الآتي :

المحور الأول : محور المدرسة والمرحلة الأساسية من التعليم والتعلم

جدول رقم (٣) يبين وصف عام لإجابات العينة لواقع تدريس مادة الحاسوب في المرحلة الأساسية من التعليم والتعلم:

ت	السؤال	نعم		كلا		مج
		ت	%	ت	%	
س١	هل أعطيت لك مادة الحاسوب في المراحل الدراسية السابقة	٥٧	٧٤%	٢٠	٢٦%	٧٧
س٢	في أي مرحلة من المراحل الدراسية السابقة درست مادة الحاسوب ٢-١ ابتدائية	٢	٣%	٧٥	٩٧%	٧٧
	٢-٢ متوسطة	٦	٨%	٧١	٩٢%	٧٧
	٢-٣ إعدادية	٥٧	٧٤%	٢٠	٢٦%	٧٧
س٣	يوجد مدرس لمادة الحاسبات في مدرستك في المراحل الدراسية السابقة	١٩	٢٥%	٥٨	٧٥%	٧٧
س٤	ما هو اختصاص المدرس حاسبات	١٢	١٦%	٦٥	٨٤%	٧٧
	١-أخرى تذكر ٢-١ رياضيات ٢-٢ فيزياء ٢-٣ كيمياء	٧٤	٩٦%	٣	٤%	٧٧
س٥	كم ساعة أسبوعيا تأخذ مادة الحاسبات في مدرستك (١) ساعة	٦٤	٨٣%	_	_	
	(٢) ساعة	١٣	١٧%	_	_	

	(٣) ساعة	صفر	صفر	ـ	ـ	
س٦	يوجد مختبر حاسبات في مدرستك	١٦	%٢١	٦١	%٧٩	٧٧
س٧	هل أستخدم مختبر الحاسبات في مدرستك لتعليم وتدريب الطلبة بشكل فعلي (العملي التطبيقي)	٨	%١٠	٦٩	%٩٠	٧٧
	إذا كان جوبك (كلا) فهل تعزي الأسباب إلى ١-١ . عدم اهتمام المدرسة بالساعات التطبيقية واعتمادها على النظري فقط	٦٤	%٨٣	١٣	%١٧	٧٧
	٢-٢ . كثرة انقطاع التيار الكهربائي في مدرستي ولم نستطيع الاستفادة من الساعات المختبرية	٦٠	%٧٨	١٧	%٢٢	٧٧
	٣-٣ . الساعات التطبيقية العملية في المختبر كانت غير كافية وغير وافية بالغرض	٦٢	%٨١	١٥	%١٩	٧٧
	٤-٤ . لا توجد حاسبات كافية للطلبة بحيث لانستطيع الاستفادة من التطبيق العملي واستغلال الساعات المختبرية	٥٦	%٧٣	٢١	%٢٧	٧٧
	٥-٥ . القاعات المختبرية غير صحية وغير ملائمة للتطبيق العملي	٥٨	%٧٥	١٩	%٢٥	٧٧

س٨	قامت المدرسة بفتح دورات تدريبيــة مــن أجل زيادة مهارة الطالــب علــى اســتخدام الحاسوب وشاركت أنت فيها	٢	٣%	٧٥	٩٧%	٧٧

ومن خلال الجدول رقم (٣) والسؤال الأول والذي يبين أن نسبة ٧٤% أعطيت مادة الحاسوب في المراحل الدراسية الــسابقة وان أعلــى نــسبة لتدريس مادة الحاسوب هي كانت في المرحلة الإعدادية وبنسبة ٧٤% مــا يقابلها المرحلة المتوسطة وبنسبة ٨% وتليها الابتدائية وبنسبة ٣% وهــذا يعكس مدى ضعف تجاوب التعليم الثانوي (المرحلة المتوسطة) والتعلــيم الابتدائي مع العلوم التقنية (الحاسب)، أما بالنــسبة إلــى مــدرس المــادة والسؤال الثالث إذ تبين أن نسبة ٧٥% لا يوجد مدرس لمــادة الحاســوب وتبين والسؤال الرابع أن نسبة ٨٤% اختصاص (المدرس) ليست حاسبات إن وجد وبنسبة ٩٦% كان الاختصاص أما رياضيات أو فيزياء أو كيمياء إذ أن نسبة ١٢% هم فقط اختصاص الحاسبات وضعف النــسبة بالتأكيــد سوف تؤثر على مستوى الطالب العلمي والعملي في هــذا المجــال أمــا السؤال الخامس عن عدد الساعات التي خصصت فــي جــدول الأســبوع لمادة الحاسوب.

إذ اتفقت الإجابات وبنسبة ٨٣% هي ساعة واحدة فقط أســبوعيا هــذا يعكس ضعف اهتمام التعليم الثانوي وضعف في تقييم أهميــة تكنولوجيــا المعلومات (مادة تطبيقات الحاسبات)بالنسبة للتعليم الثانوي.

ومن ناحية المختبرات والسؤال السادس إذ تبين أن نسبة ٧٩% لا يوجد مختبر حاسبات في مدارسنا العراقية (التعليم الثانوي والابتــدائي) ومــن

خلال تحليل الإجابات والسؤال السابع تبين أن بنسبة ٩٠% لم يستخدم المختبر إن وجد وبشكل فعلي من أجل التدريب والتطبيق العملي وعزيت الأسباب وأعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٨٣% إلى عدم اهتمام المدرسة في الساعات التطبيقية واعتمادها على النظري فقط ثم تليها الإجابة الثانية وبنسبة ٨١% إلى عدم كفاية الساعات التطبيقية وهذا أكيد حيث عند مقابلة الطلاب ومناقشتهم تبين أن ساعة واحدة في الأسبوع وفي بعض الأحيان تؤخذ لدروس أخرى مثل الانكليزي أو الفيزياء أو النقد والأدب أو الأحياء التي تعتبر من الدروس الأساسية في المنهج.

ثم تليها الإجابة الثالثة وبنسبة ٧٨% إلى كثرة انقطاع التيار الكهربائي في المدارس فساعة واحدة لا يمكن السيطرة عليها والاستفادة منها فعليا ثم تليها الإجابة الرابعة وبنسبة ٧٥% إن القاعات المختبرية غير صحية وغير ملائمة للتطبيق العملي.

وتليها الإجابة الخامسة والأخيرة وبنسبة ٧٣% الى عدم وجود حاسبات كافية للطلبة حيث لا يستطيع جميع الطلاب الاستفادة من التطبيق العملي واستغلال الساعات المختبرية. وعند مقابلة الطلاب ومناقشتهم تبين أن أكثر مدارسنا لا يوجد فيها مختبر حاسبات بالمعنى المطلوب وإنما هو صف من الصفوف ويوجد به عدد محدود من الحاسبات.

وتؤكد الإجابات والسؤال الثامن الخاص بفتح دورات تدريبية في المدارس من أجل زيادة مهارة الطالب على استخدام الحاسوب إذ تبين وبنسبة ٩٧% لم تقام مثل هذه الدورات التدريبية في مدارسنا من أجل مشاركة طلابها بها وتأهيلهم علميا وعمليا.

المحور الثاني: البيت ومدى تأثيره المباشر على الطالب

جدول رقم (٤) يبين وصف عام لإجابات العينة لواقع البيت ومدى تأثيره على الطالب

ت	السؤال	نعم		كلا		مج
		ت	%	ت	%	
س٩	لديك حاسوب شخصي في البيت personal computer	٣٢	%٤٢	٤٥	%٥٨	٧٧
	إذا كان جوابك بكلا فهل تعزي الأسباب: ٩-١ ليس لدي رغبة في التعلم واستخدام الحاسوب لذلك لا يهمني اقتنائه	٢	%٣	٧٥	%٩٧	٧٧
	٩-٢ ضعف معرفتي التطبيقية في استخدام الحاسوب لا تشجعني على شراءه	٤٧	%٦١	٣٠	%٣٩	٧٧
	٩-٣ ضعف الإمكانية المادية لذا عدم قدرتي على شراءه ولا أستطيع دفع رسوم اشتراك internet	٦٥	%٨٤	١٢	%١٦	٧٧
	٩-٤ ضعف لغتي الانكليزية التي تقف عائق أمام التعامل معه	٦١	%٧٩	١٦	%٢١	٧٧
س١٠	يوجد تشجيع ودعم من الأهل من أجل شراء وتوفير الحاسوب في البيت	٣١	%٤٠	٤٦	%٦٠	٧٧
س١١	لديك معرفة جيدة باستخدام والتطبيق على الحاسوب	٣٤	%٤٤	٤٣	%٥٦	٧٧
	١١-١ إذا كان جوابك بنعم فهل تعزي الأسباب إلى مدرستي والحصص المدرسية ساعدتني كثيرا في استخدام والتطبيق على الحاسوب	١٠	%١٣	٦٧	%٨٧	٧٧

	١١-٢ يوجد أحد في البيت يرشدني ويدربني على كيفية استخدام الحاسوب	٢٥	%٣٢	٥٢	%٦٨	٧٧
	١١-٣ حبي وتعلقي الشديد بالحاسبات دفعني على التعلم الذاتي والتدريب على الحاسوب	٦٣	%٨٢	١٤	%١٨	٧٧
	١١-٤ الساعات التطبيقية في القسم (المعهد) ساعدتني كثيرا على كيفية الاستخدام والتعامل مع الحاسوب	٦٠	%٧٨	١٧	%٢٢	٧٧
	١١-٥ التسجيل والذهاب إلى المكاتب الأهلية لتعليم الحاسبات ساعدتني كثيرا على التعلم وزيادة من مهاراتي في استخدام الحاسوب	٤٥	%٥٨	٣٢	%٤٢	٧٧

ومن خلال الجدول رقم (٤) الذي يبين فيه والسؤال التاسع إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٤٢% ممن يملكون حاسوب شخصي Personal Computerفي البيت ما يقابلها أعلى إجابة بكلا كانت بنسبة ٥٨% ممن ليس لديهم حاسوب شخصي في البيت وعزيت الأسباب. إذ أعلى إجابة كانت بنعم بنسبة ٨٤% إلى ضعف الإمكانية المادية لذا عدم القدرة على شراء الحاسوب إضافة إلى عدم إمكانية دفع رسوم الاشتراك بالشبكة العالمية للمعلومات.

ثم تليها الإجابة الثانية وبنسبة ٧٩% ضعف اللغة الانكليزية التي تقف عائق أمام التعامل معه. تليها الإجابة الثالثة وبنسبة ٦١% ضعف معرفتي التطبيقية في استخدام الحاسوب لا تشجعني على شراءه وكانت أعلى إجابة

بكلا بنسبة ٩٧% للسبب ليس لدي رغبة في التعلم واستخدام الحاسوب لذلك لا يهمني اقتنائه إذ هناك رغبة حقيقية للتعلم من قبل الطلاب.

بينما كانت الإجابة بنعم وبنسبة ٤٠% فقط والسؤال العاشر يوجد تشجيع ودعم من البيت لشراء وتوفير الحاسوب له وما يقابلها الإجابة بكلا وبنسبة ٦٠% لا يوجد تشجيع من البيت.

والسؤال الحادي عشر الخاص بلديك معرفة جيدة باستخدام والتطبيق على الحاسوب إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٤٤% ما يقابلها الإجابة بكلا بنسبة ٥٦% وعزيت الأسباب وأعلى إجابة بنعم وبنسبة ٨٢% إلى حبي وتعلقي الشديد بالحاسبات دفعني إلى التعلم الذاتي.

وتليها الإجابة الثانية وبنسبة ٧٨% عن الساعات التطبيقية في القسم (المعهد) ساعدتني كثيرا على كيفية الاستخدام والتعامل مع الحاسوب.

تليها الإجابة الثالثة وبنسبة ٥٨% عن التسجيل والذهاب إلى المكاتب الأهلية لتعليم الحاسبات ساعدتني على التعلم وزيادة من مهاراتي في استخدام الحاسوب.

أما أعلى إجابة بكلا وبنسبة ٨٧% إلى مدرستي والحصص المدرسية ساعدني كثيرا في استخدام والتطبيق على الحاسوب. ويعني هذا أن المدرسة ليس لها أي دور وتليها الإجابة الثانية وبنسبة ٦٨% إذ لا يوجد أحد في البيت يرشدني و يدربني على كيفية استخدام الحاسوب والتعامل معه. يعني هناك ضعف في الوعي الثقافي في البيت وضعف في معرفة مدى أهمية وتأثير التكنولوجيا (الحاسوب) على حاضرنا ومستقبلنا.

المحور الثالث: المرحلة الجامعية (المعهد) والرصانة العلمية للطالب

جدول رقم (٥) يبين وصف عام لإجابات العينة لواقع تدريس مادة تطبيقات الحاسبة في المعهد (قسم تقنيات المعلومات والمكتبات)

ت	السؤال	نعم		كلا		مج
		ت	%	ت	%	
س١٢	هل تدرس مادة تطبيقات الحاسبة في القسم (المعهد)	٧٧	١٠٠%	صفر	صفر	٧٧
س١٣	كم ساعة تأخذ مادة تطبيقات الحاسبة (العملي) أسبوعيا في القسم التي تدرس فيه (٢) ساعة	٧٧	١٠٠%	صفر	صفر	٧٧
	(٣) ساعة	–	–	–	–	–
	(٤) ساعة	–	–	–	–	–
س١٤	هل تعتقد أنها كافية للتعلم ولتحسين مهاراتك في استخدام الحاسوب	١٢	١٦%	٦٥	٨٤%	٧٧
س١٥	هل تعتقد المادة المقررة لتطبيقات الحاسبة هي مناسبة إلى مستواك كطالب جامعي	٦٠	٧٨%	١٧	٢٢%	٧٧
س١٦	يقوم المعهد بفتح دورات تدريبية لزيادة من مهارات الطالب على استخدام الحاسوب وشاركت أنت في هذه الدورات	٥	٦%	٧٢	٩٤%	٧٧

س١٧	القاعات المختبرية جيدة وملائمة للتطبيق العملي في المعهد	٦٤	%٨٣	١٣	%١٧	٧٧
س١٨	توجد حاسبات كافية في المختبر للطلبة وباستطاعة كل طالب الاستفادة من مادة تطبيقات الحاسبة	١٠	%١٣	٦٧	%٨٧	٧٧
س١٩	لديك ملاك تدريسي وفني كافي للمتابعة والإشراف أثناء التطبيق العملي لمادة تطبيقات الحاسبة	٢٠	%٢٦	٥٧	%٧٤	٧٧

ومن خلال الجدول رقم (٥) الذي يبين فيه السؤال الثاني عشر والثالث عشر إذ بينت الإجابة وبنسبة ١٠٠% تدرس مادة تطبيقات الحاسبة في القسم (المعهد) وان عدد ساعات مادة تطبيقات الحاسبة (العملي) أسبوعيا كانت معدل ساعتان فقط وساعة واحدة نظري[٣٠] وبينت الإجابة وبنسبة ٨٤% والسؤال الرابع عشر إن الساعات التطبيقية غير كافية للتعلم ولتحسين مهارات الطالب فهم في حاجة إلى زيادة الساعات التطبيقية والتدريب على الحاسوب من أجل زيادة من مهاراته. أما عن مستوى المادة والسؤال الخامس عشر هل هي مناسبة للطالب الجامعي إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٧٨% إنها مناسبة أما السؤال السادس عشر إذ تؤكد

---

[٣٠] الباحثة مدرسة مادة تطبيقات الحاسبة للعام الدراسي ٢٠٠٨- ٢٠٠٩ للمرحلة الأولى لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات.

الإجابات وبنسبة ٩٤% أن المعهد لم يقوم بفتح دورات تدريبية وان الطلاب لم يشاركوا في مثل هذه الدورات داخل المعهد للتدريب على الحاسوب. نتيجة ضعف في التعليم المستمر وضعف في إقامة دورات مستمرة تأهيلية للطالب أثناء دراسته وبعد التخرج. وبينت الإجابة والسؤال السابع عشر، ان القاعات المختبرية في المعهد جيدة وملائمة للتطبيق العملي إذ أعلى إجابة بنعم كانت بنسبة ٨٣% بينما كانت أعلى إجابة بنعم و بنسبة ٨٧% والسؤال الثامن عشر هو عدم توفير الأعداد الكافية من الحواسيب من أجل استفادة أكبر عدد ممكن من الطلاب للتدريب والتطبيق على الحاسوب. وبينت الإجابة وبنسبة ٧٤% والسؤال التاسع عشر إن الملاك التدريسي والفني غير كافي للتطبيق والتدريب العملي بالنسبة للطلاب فهم في حاجة إلى تدريسيين وفنيين أكثر أثناء المحاضرة من أجل متابعتهم وتدريبهم والرد على أسئلتهم.

المحور الخامس: المقترحات التي وضعها الطلاب من أجل الرفع من المستوى التعليمي التطبيقي و زيادة من مهارات الطالب الجامعي في استخدام الحاسوب

١-توفر مختبرات وحاسبات أكثر في المعهد وجعلها متاحة للطلاب في أي وقت.

٢-فتح معاهد تعليمية خاصة للتعليم وصيانة الحاسوب يمنح شهادة مهارة وخبرة في المعاهد والجامعات والمدارس، وتكون الاجور رمزيه لكي يستطيع الطالب الانخراط إلى مثل هذه المعاهد .

٣-إقامة دورات داخل المعهد في العطل الربيعية والصيفية من اجل التعلم وصيانة الحاسوب وزيادة من مهارة الطالب وإقامة دورات للتعليم المستمر فضلا عن العملي المقرر في المناهج طوال السنة الدراسية وتكون مجانا.

٤-خفض أجور مركزشبكة المعلومات(الانترنيت) من أجل الاستطاعة البقاء ساعات أطول.

٥-توفير لكل طالب حاسبة خاصة به من أجل التطبيق والتدريب عليها والاستفادة من الوقت المتوفر لديه قدر الإمكان، والاستعانة بالطلبة الأوائل في المعهد من أجل المساعدة في تدريب زملائهم الطلبة.

٦-زيادة من عدد الأساتذة والفنيين في مادة تطبيقات الحاسبة في القسم من أجل الأشراف على الطلبة والرد على أسئلتهم واستفساراتهم.

٧-إرسال الطلاب الأوائل إلى الخارج من أجل المشاركة في دورات تعليمية تدريبية لزيادة من مهارات الطالب التطبيقية في استخدام الحاسوب.

٨-توفير مختبر لتطبيقات الحاسوب خاص بقسم تقنيات المعلومات والمكتبات أسوة بالأقسام الأخرى في المعهد ويكون متاح لطلاب القسم من أجل التطبيق والتدريب بصورة مستمرة.

النتائج والتوصيات

النتائج

لقد خرجت الدراسة بالنتائج الآتية :

١- أثبتت الدراسة. أن الإناث أكثر نسبة من الذكور في قسم تقنيات المعلومات والمكتبات حيث بلغت نسبة الإناث ٧٤% تقابلها بنسبة ٢٦% من الذكور وهذه نتيجة تعطي انطباعا تشير إلى أن مهنة المكتبات والعمل فيها يكون مرغوبا من الإناث أكثر من الذكور أو ربما هو عمل مناسب للإناث أكثر من الذكور، أنظر جدول رقم (٢).

٢- أظهرت النتائج: هناك ضعف تقييم واهتمام لمادة تطبيقات الحاسوب من المرحلة الأساسية للتعلم (التعليم الابتدائي والثانوي) (المرحلة المتوسطة)، إذ بنسبة ٨% من المدارس المتوسطة فقط تدرس مادة تطبيقات الحاسبات وبنسبة ٣% فقط تدرس في المدارس الابتدائية.

٣- بينت الدراسة: هناك تهميش لمادة تطبيقات الحاسوب في المدارس الثانوية حيث لا يعتبر من الدروس الأساسية في الجدول الأسبوعي، إذ اتفقت الإجابات وتؤكد وبنسبة ٨٣% ساعة واحدة فقط خصصت لمادة تطبيقات الحاسبات أسبوعيا وان نسبة ٨١% تؤكد عدم كفاية هذه الساعة إذ إنها لا تطبق ولا تستغل بالشكل الفعلي.

٤- بينت النتائج: أن مستوى الطالب العلمي يتأثر بشكل مباشر بمستوى المدرس ولاسيما في مرحلة التعليم الابتدائي والثانوي، إذ بنسبة ٧٥% لا يوجد مدرس متخصص لمادة تطبيقات الحاسبة في المرحلة الثانوية . وان وجد بنسبة ١٢% فقط من الأساتذة هم في اختصاص

الحاسبات وبنسبة ٩٦% هم من اختصاصات أخرى (فيزياء، كيمياء و رياضيات) وضعف النسبة بالتأكيد سيؤثر على مستوى الطالب العلمي و العملي في هذا المجال وفي هذه المرحلة الأساسية من التعلم.

٥- بينت النتائج: وبنسبة ٧٩% لا يوجد مختبر متخصص لمادة تطبيقات الحاسبة في مدارسنا (التعليم الابتدائي والثانوي) وان وجد لا يرقى إلى مستوى مختبر وتؤكد الإجابات وبنسبة ٩٠% مختبر الحاسبات لم يستخدم بشكل فعلي من أجل التدريب والتطبيق العملي إن وجد ! وكانت أبرز الأسباب وبنسبة ٨٣% إلى عدم اهتمام المُدرسة بالساعات التطبيقية العملية واعتمادها على النظري فقط وهذه نتيجة أكيدة لعدم الاختصاص (أنظر نتيجة رقم ٤).

وبنسبة ٧٨% إلى كثرة انقطاع التيار الكهربائي له أثر كبير في عدم استطاعة الطلاب الاستفادة من الساعة المخصصة للتدريب والتطبيق العملي. وبنسبة ٧٥% إلى عدم ملائمة القاعات المختبرية للتطبيق العملي إذ هو صف من الصفوف وبه عدد محدود من الحاسبات. وبنسبة ٧٣% إلى عدم وجود حاسبات كافية للطلبة من أجل استطاعة جميع الطلاب الاستفادة من الساعة الواحدة المخصصة للتطبيق والتدريب على الحاسوب (العملي).

٦- أشارت النتائج وبنسبة ٩٧% هناك ضعف في التعليم المستمر في مدارسنا العراقية حيث لم تبادر مدارسنا من أجل فتح دورات تدريبية تطبيقية على الحاسوب حتى أثناء العطل الصيفية نتيجة غياب

وضعف معرفة أهمية التدريب المستمر من أجل تأهيل الطلاب علميا وعمليا.

٧- أشارت النتائج: أن هناك رغبة حقيقية وكبيرة واندفاعا قويا من قبل الطلاب للتعلم والتدريب واقتناء الحاسوب وكانت بنسبة ٩٧%.

٨- أظهرت نتائج الدراسة أسباب عدم اقتناء ٥٨% من الطلبة للحاسوب الشخصي personal computer وكانت من أبرزها هي ضعف الإمكانية المادية إذ تبين نسبة ٨٤% من الطلاب لا يستطيعون شراء الحاسوب ولا يستطيعون دفع رسوم الاشتراك شهريا بشبكة المعلومات (الانترنيت) نتيجة الحالة المادية ثم تليها وبنسبة ٧٩% الضعف في اللغة الانكليزية إذ تقف عائق أمام التعامل مع الحاسوب.يلي ذلك وبنسبة ٦١% الضعف في المعرفة التطبيقية في استخدام الحاسوب لا تشجعني على شرائه.

٩- بينت النتائج: هناك ضعف في الوعي الثقافي وفقر في المعرفة العلمية التقنية وحب التطور عند المجتمع (البيت) إذ تبين وبنسبة ٥٨% لا يوجد تشجيع من البيت ولا مساعدة ولا دعم للطالب من أجل توفير الحاسوب له فضلا عن وبنسبة ٦٨% تبين لا يوجد أحد في البيت يساعد ويرشد الطالب على كيفية استخدام الحاسوب والتعامل معه أن وجد الحاسوب في البيت!! (الأمية الثقافية).

١٠- بينت النتائج: هناك غياب واضح لدور وسائل الإعلام والاتصال الجماهيري (المقروءة والمسموعة والمرئية) والدور السلبي في إعداد البرامج التلفزيونية وتنظيم المؤتمرات وإصدار الدوريات التي تخدم

هذا المجال (تقنية الحواسيب والمعلومات) من أجل توعية وتثقيف المجتمع بمختلف شرائحه بأهمية التقنية على حياتنا المعاصرة ومستقبلنا الآتي.

١١- أظهرت النتائج: أن التعليم الذاتي والرغبة الحقيقية في التعلم هي الخطوة الأول للتعلم والتطور، إذ بينت النتائج وبنسبة ٤٤% فقط ممن لديهم معرفة جيدة باستخدام والتطبيق على الحاسوب وكانت أبرز الأسباب وبنسبة ٨٢% إلى الحب والاندفاع الشديد لعلوم الحاسبات دفعه إلى التعلم الذاتي. ثم تليها الإجابة الثانية وبنسبة ٧٨% الساعات التطبيقية في القسم (المعهد) ساعدت كثيرا على تطوير المهارات، وتليها الإجابة الثالثة وبنسبة ٥٨% الذهاب والتدريب في المكاتب الأهلية ساعدت على زيادة مهارات الطالب.

١٢- بينت الدراسة وبنسبة ٨٧% أن المراحل الدراسية السابقة (المدرسية) (التعليم الثانوي والابتدائي) ليس لها أي دور في تعليم الطالب على استخدام والتطبيق على الحاسوب حتى أبسط المبادئ الأساسية في التعلم start to begin or turn off .

١٣- بينت الدراسة: أن هناك اهتماما كبيرا وقويا من التعليم العالي لعلوم الحاسبات إذ تبين وبنسبة ١٠٠% تطبق مادة تطبيقات الحاسبات للمرحلتين الأولى والثانية في القسم (المعهد).

١٤- أشارت النتائج: إن الساعات التطبيقية غير كافية للتدريب وزيادة من مهارات الطالب فبنسبة ٨٤% أشاروا إلى ساعتان عملي أسبوعيا غير كافية للطالب بينما تبين وبنسبة ٧٨% إن المادة

المقررة هي مناسبة لمستوى الطالب ولكن الساعات العملية المخصصة غير كافية.

١٥- أظهرت النتائج هناك ضعف في التعليم المستمر في المعهد إذ تبين وبنسبة ٩٤% أن الطلاب لم يشاركوا في دورات تدريبية ولم ينجز المعهد مثل هذه الدورات.

١٦- وبينت النتائج وبنسبة ٨٣% إن المختبرات في المعهد هي ملائمة وجيدة للتطبيق العملي بينما تبين وبنسبة ٨٧% إن الأعداد المتوفرة من الحاسبات غير كافية للطلاب وهذه نتيجة لتزايد أعداد الطلبة المقبولين في المعاهد وخاصة قسم تقنيات المعلومات والمكتبات مقارنة مع السنين السابقة.[٣١]

١٧- وأشارت النتائج: وبنسبة ٧٤% أن الملاك التدريسي والفني غير كافٍ للأشراف والتطبيق العملي بالنسبة للطلاب فهم في حاجة إلى زيادة الكادر التدريسي والفني. وهذه نتيجة حتمية للنتيجة السابقة (رقم١٦).

التوصيات

في ضوء ما تقدم من نتائج توصي الدراسة بالآتي:

١- ضرورة التفات واهتمام وزارة التربية إلى مادة التقنية والمعلومات (أخص الحاسوب) وفرض تعليم علم الحاسوب (تطبيقات حاسبة)

---

[٣١] سجلات وإحصائيات قسم تقنيات المعلومات والمكتبات للعام الدراسي ٢٠٠٩ – ٢٠٠٨معهد الإدارة / الرصافة.

واللغة الانكليزية من المراحل الابتدائية بل من مرحلة رياض الأطفال باعتبارها المرحلة الأولى والأساسية من التعليم والتعلم.

٢- ضرورة تعيين مدرسات اختصاص في علــوم الحاســبات للتــدريس المادة في المدارس الثانوية وإلا سوف يؤثر فـــي مــستوى الطالــب العلمي والعملي.

٣- توصي الدراسة بضرورة زيادة الـساعات والحـصص الأسـبوعية المقررة في الجدول الأسبوعي في المدارس واعتبار مادة تطبيقــات الحاسوب من المواد الأساسية في مدارسنا وعدم تهميش المادة.

٤- ضرورة الاهتمام بإنشاء مختبرات خاصة لتطبيقات الحاســوب فـــي مدارسنا ومجهزة بحواسيب وبأعداد كافية للطلبة كأن لكل طالــب أو طالبين حاسوب يتدرب عليه أثناء الدراسة.

٥- الاهتمام بالتعليم المستمر على جميع الأصعدة التعليم العالي والثــانوي والابتدائي حيث لما له من أهمية لتدريب وتأهيل ليس الطالب فحسب إنما أفراد المجتمع بصورة عامة والاستمرار بفتح دورات تدريبيــة وتأهيلية لجميع المراحل ولجميع أفراد المجتمع كل حــسب مــستواه الثقافي. والالتفات والانتباه إلى اللغة الانكليزية وفتح دورات تقويــة وبصورة مستمرة.

٦- ضرورة من مساندة الطالب من قبل المدرسة والبيت والمعهــد ماديــا ومعنويا من أجل استطاعته الحصول على حاســوب وذلــك بفــتح مختبرات ومراكز للتعلم في المدارس والجامعات والمعاهد للتــدريب وتأهيل الطلبة وأفراد المجتمع وبمختلف مستوياتهم العلمية والثقافيــة

والعمرية وبأسعار رمزية من أجل بناء بيئة تقنيــة لجميــع شــرائح المجتمع قدر الإمكان.

٧- ضرورة زيادة الساعات التطبيقية لمادة الحاسوب في جدول الأســبوع لقسم تقنيات المعلومات والمكتبات من أجل استطاعة الطالب استيعاب وأخذ الوقت الكافي للتطبيق والتدريب.

٨- إقامة الدورات التدريبية والمستمرة في المعهد طيلة فترة الدراسة لفسح المجال أمام الطلبة للاستفادة وتعويض الوقــت التــي يحتاجــه فــي التدريب وتكون مجانا ، حيث يعتبر ضمن الواجبات الأساسية للمعهد (شعبة التعليم المستمر).

٩- توصي الدراسة بضرورة توفر الأجهزة الكافية من الحاســبات فــي المعهد من أجل فسح مجال أمام جميع الطلاب قدر الإمكان للاستفادة من وقت التطبيق كأن لكل طالب أو طالبين حاسبة خاصة به لــسنة دراسية كاملة.

١٠- ضرورة ملاحظة ومتابعة التزايد الكبير الحاصل في أعداد الطلبــة المقبولين في قسم تقنيــات المعلومــات والمكتبــات/ معهــد الإدارة مقارنة مع السنين السابقة وتهيئة وتجهيز القسم على أســاس أعــداد الطلبة المقبولين.

١١- توفير الملاك التدريسي والفني الكافي لمادة تطبيقات الحاسبات فــي المعهد من أجل منفعة الطلاب قدر الإمكان والإجابة علــى أسـئلتهم والأشراف على تدريبهم وتطبيقهم بشكل مباشر.

١٢- ضرورة تطوير كفاءة الأساتذة والفنيين المساعدون المعنيون بالتعامل مع المعلومات وإدخال البيانات (الحاسبات) عن طريق الترشيح للدراسات العليا أو المشاركة والحضور في دورات تدريبية أو مؤتمرات خارج القطر من أجل استيراد كل ما هو جديد من المعلومات في هذا المجال و إدخاله إلى القطر.

١٣- ضرورة التفاعل والتعاون بين اختصاصي الحواسيب (علم الحاسبات) واختصاص المعلومات (علم المعلومات) وبين المستفيدين والمستخدمين سواء كان المستفيدين أصحاب الشأن من الإدارة العليا للمؤسسات المعنية بالتغير الجديد أو هم من الشرائح الأخرى المستفيدة. وتدريس مادة نظم المعلومات لما له من أهمية وتناسب مع الاتجاه الجديد والمعاصر للقسم (قسم تقنيات المعلومات والمكتبات).

١٤- ضرورة إيجاد سبل التعاون وتظافر الجهود ما بين وزارة التعليم العالي و وزارة التربية والمنظمات والجمعيات الاجتماعية (منظمات المجتمع المدني) ومن أجل بناء وإنجاح هذا المشروع والقضاء على الأمية الحاسوبية.

١٥- الاعتماد على وسائل الأعلام والاتصال الجماهيري لما لها من أثر كبير لسعة المجتمع المتلقي في إلقاء المحاضرات وتنظيم المؤتمرات وإعداد البرامج التلفزيونية وإصدار الدوريات الخاصة لخدمة هذا المجال ومن أجل توعية جميع شرائح المجتمع المختلفة بأهمية تقنية المعلومات (الحاسوب) على حياتنا المعاصرة.

المصادر حسب ورودها في البحث

١_ http:// www.alyaseer.net

٢- أبو ريا. محمد وحمدي نرجس. أثر استخدام إستراتيجية التعلم باللعب المنفذة من خلال الحاسوب في اكتساب طلبة الصف السادس الأساسي لمهارات العمليات الحسابية الأربعة. دراسات العلوم التربوية، مجلد (٢٨) العدد (١) سنة ٢٠٠١ ص ١٧٥ – ١٦٥.

٣- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقاتها.- عمان: مؤسسة الوراق، ٢٠٠٢، ص٣٥.

٤- حشمت قاسم. المعلومات والأمية المعلوماتية في مجتمعنا المعاصر. الاتجاهات الحديثة في المكتبات ومراكز المعلومات.- القاهرة: المكتبة الأكاديمية، مج (١) ع (١)، ١٩٩٤. ص٢٩-١٥.

٥- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص ٣٦-٣٥.

٦- قزانجي، فؤاد يوسف. السلطة الخامسة. علم المعلومات وتقنية المعلومات.- بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، ٢٠٠٦، ص٩٧.

٧- قزانجي، فؤاد يوسف. المصدر السابق. ص١١٠.

٨- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقاتها. مصدر سابق. ص٣٨-٣٩.

٩- شوقي سالم،، صناعة المعلومات: دراسة لمظاهر تقنية المعلومات المتطورة وآثارها على المنطقة العربية.- الكويت: شركة المكتبات الكويتية، ٢٠٠٣، ص٨.

١٠- الجازي، عمر. دور تقنية المعلومات في المكتبات ومراكز المعلومات. رسالة المكتبة. - عمان. مج ٤١، ع ٣+٤، ٢٠٠٦. ص١٦٧-١٦٦.
١١- السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. المجلة العربية للمعلومات.- تونس مج (١٧)، ع(٢)، ١٩٩٦. ص٩.
١٢- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات.- عمان: دار الفكر، ٢٠٠٠، ص١٢٠-١١٩.
١٣- السامرائي ، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق. ص١٠.
١٤- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. تقنية المعلومات وتطبيقها. مصدر سابق ص ٦٠ - ٥٩.
١٥- السامرائي، إيمان فاضل. البيئة التقنية للحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات في العراق. مصدر سابق ص ١٢-١١.
١٦- إبراهيم عامر، احمد عبد الرحيم (وآخرون). موسوعة الهلال الاشتراكية.- القاهرة: مطابع دار الهلال. ١٩٦٨. ص٩٧-٩٣.
١٧- قنديلجي، عامر إبراهيم وإيمان فاضل السامرائي. قواعد وشبكات المعلومات المحوسبة في المكتبات ومراكز المعلومات. مصدر سابق. ص١٢٣- ١٢١.
١٨- op. cit.www.alyaseer.net

١٩- الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات.- عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ٢٠٠٨. ص ٣٢ – ٣١.

٢٠- الخوري، هاني شحادة. تقنية المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين.- دمشق: مركز الرضا للحاسوب، ١٩٩٨، ص ١٨٣.

٢١- الهمشري، عمر أحمد. المدخل إلى علم المكتبات والمعلومات. مصدر سابق. ص ٣٣ – ٣٢.

٢٢- الخوري، هاني شحادة. تقنية المعلومات على أعتاب القرن الحادي والعشرين. مصدر سابق. ص١٨٦.

٢٣- عليان، ربحي مصطفى. دراسات في علم المكتبات والتوثيق والمعلومات.- عمان: دار صفاء للنشر، ٢٠٠٦، ص ١٤٨-١٤١.

٢٤- عليان، ربحي مصطفى. مجتمع المعلومات والواقع العربي. رسالة المكتبة.- عمان، مج (٣٩)، ع(٢)، ٢٠٠٤. ص٤٠-١٧.

٢٥- أحمد محمد يوسف "أسرار التخلف تقنية " متوفر على الموقع http://www.thenewlibya.com .